‘De autobiografie van Isabella de Moerloose. Sex, opvoeding en volksgeloof in de zeventiende eeuw’

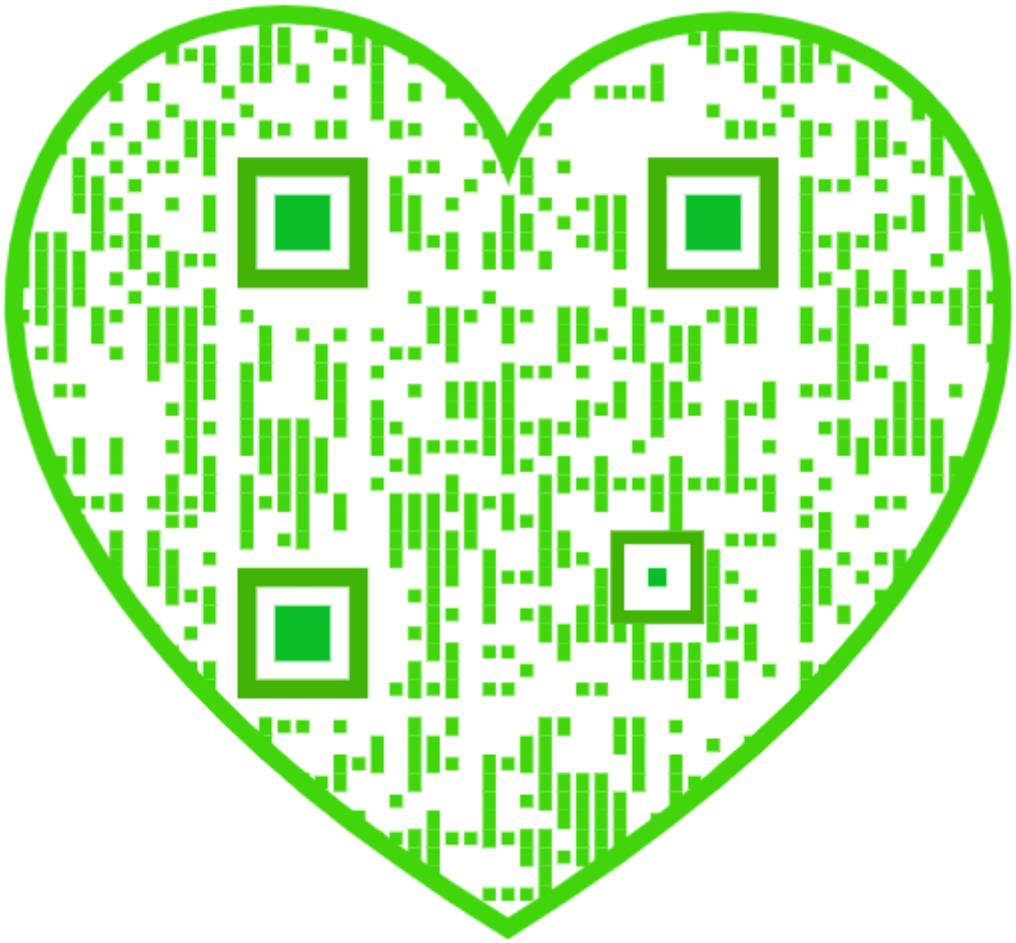
Herman Roodenburg

bron
Herman Roodenburg, ‘De autobiografie van Isabella de Moerloose. Sex, opvoeding en volksgeloof in de zeventiende eeuw.’ In: *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 9 (1983), p. 311-342.

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/rood006auto01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Herman Roodenburg

De autobiografie van Isabella de Moerloose
Sex, opvoeding en volksgeloof in de zeventiende eeuw [*]

1 Inleiding

Tijdens de jaren zeventig, zoals de historicus Lawrence Stone heeft opgemerkt, is een ware stortvloed aan gezinshistorische publikaties verschenen. [1] We bezitten nu een indrukwekkende hoeveelheid gegevens over de meest uiteenlopende onderwerpen. We kunnen studies raadplegen over veranderingen in de omvang van het huishouden, over het uitbesteden van kinderen aan een min, het slaan van kinderen, kindermoord en kindersterfte, over de leeftijd bij menarche, over masturbatie, de huwelijksleeftijd, de dubbele moraal of de ontwikkeling van meer affectieve relaties binnen het gezin. Ook verschijnen de laatste jaren wat meer studies over homoseksualiteit. [2]

Al deze gegevens zijn echter - als we ons beperken tot de vroeg-moderne tijd, de periode tussen ruwweg 1500 en 1800 - voor het grootste deel afkomstig uit de elite. Bronnen als moraalgeschriften, dagboeken, autobiografieën en romans zijn ons slechts uit deze laag bekend. Over de lagere klassen, zo'n negentig procent van de bevolking, weten we weinig meer dan wat in doop-, trouw- en begraafregisters over hen is opgetekend. Conclusies over deze groepen zijn vaak verkregen door extrapolatie vanuit de elite of door eenvoudig overschrijven van wat de bovenlaag over het volk noteerde. Beide benaderingen zijn dubieus. Zoals de Engelse historicus Peter Burke heeft aangetoond, ontstond met name in de zeventiende eeuw een groeiende kloof tussen de volkscultuur en de geschoolde cultuur van de elite. [3] De volkscultuur werd zelfs fel bestreden. Het is dan ook terecht dat Stone, in een latere editie van zijn standaardwerk over het vroeg-moderne gezin, de weinig betrouwbare passages over de lagere klassen heeft weggelaten. [4] Ons gebrek aan kennis hier noemt hij teleurgesteld ‘one of the major unsolved weaknesses of family history’. [5]

Toch is het niet onmogelijk dat bij een zorgvuldige verkenning van archieven en bibliotheken meer getuigenissen uit de lagere klassen te voorschijn zullen komen. Zo vond ik zelf, tijdens een bibliografisch onderzoek naar de

opvoedings- en huwelijksmoraal in de Republiek, een merkwaardig geschrift, getiteld ‘Vrede Tractaet, gegeven van den hemel door vrouwenzaet’. Het werd in 1695 uitgegeven in Amsterdam en de auteur - zoals mij later bleek - was een domineesweduwe, Isabella de Moederloose of Moerloose, vermoedelijk geboren in de omgeving van Gent. [6]

Ik vermoedde, afgaand op de titel, dat het ‘Vrede Tractaet’ een wat saai, moralistisch boekje zou zijn, een van de vele die in de zeventiende eeuw werden geschreven. Dat bleek een grote vergissing. De schrijfster heeft heel wat religieuze bespiegelingen opgenomen, maar het ‘Vrede Tractaet’ vormt in feite een uiterst interessante autobiografie. Zoals we zullen zien, vertelt Isabella de Moerloose niet alleen uitvoerig over haar jeugd en, tot in de intiemste details, over haar huwelijksleven. Alleen al daarom is haar geschrift uniek. Ook verschaft zij waardevolle gegevens over het volksgeloof, het geloof in allerlei geesten en duivels, waarin vooral haar kinderjaren waren gedrenkt.

Het ‘Vrede Tractaet’ vormt een merkwaardige autobiografie. Het telt maar liefst 669 pagina's, over drie delen verspreid. Is er dus uiterlijk enige samenhang aangebracht, toch kan de lezer zich niet aan de indruk onttrekken dat Isabella alles achter elkaar in grote haast heeft opgeschreven. Dikwijls springt zij van de hak op de tak, terwijl zij met alinea's en interpunctie uiterst zuinig is geweest. Bovendien heeft zij, zoals zijzelf vertelt, tot op het laatste moment nog nieuw beschreven velletjes naar haar drukker gebracht.

Ook om een andere reden is het ‘Vrede Tractaet’ een merkwaardig geschrift. Zo komen we over belangrijke details uit haar leven niet veel te weten. Dat komt waarschijnlijk omdat Isabella vooral een zelfrechtvaardiging heeft willen schrijven. Zij doet verslag van talrijke ontmoetingen met mensen: wat zij tegen haar hebben gezegd en wat zij weer tegen hen heeft gezegd. Zij heeft zelden niet het laatste woord. Horen we daarom heel wat over haar ideeën, over haar leven zelf blijft veel onduidelijk. Uit haar boek en uit archiefbescheiden kon ik het volgende reconstrueren.

Verschillende documenten vermelden dat Isabella afkomstig was uit Gent. Zij werd daar vermoedelijk in 1661 geboren. [7] Helaas bracht een speurtocht in het Gentse stadsarchief geen gegevens boven water. We weten dus niet precies wanneer zij is geboren. Het is ook mogelijk dat Isabella niet in Gent maar elders werd geboren en dat haar ouders pas later naar Gent zijn verhuisd. Zij bezaten daar een winkel. [8]

We weten verder dat Isabella een vrij goede opvoeding heeft ontvangen. Ze heeft zelfs enige tijd Frans geleerd en in deze taal brieven aan haar moeder geschreven. Het was tegelijk een strenge opvoeding. Ze zou zich als jong meisje kastijden, niet ongebruikelijk in de zeventiende eeuw, terwijl ze later in een klooster is getreden, dat ze echter voor haar gelofte weer verliet. Toen ze bovendien moeilijkheden kreeg met de geestelijkheid in Gent en het geestelijk gerechtshof haar met een procedure dreigde, ging ze weg uit Vlaanderen. Ze wilde, zoals ze zelf schrijft, haar moeder deze schande besparen. [9]

VREDE TRACTAET:
Gegeven van den Hemel
DOOR
VROUWEN ZAET.
Beſchreven door
ISABELLA,
De Moederlooſe Weduwe van
Domini
LAURENTIUS HOOGENTOREN,
In zyn Leven Predikant in
ZUIT-BEVERLAND.

Die daer pets tegen heeft / magt'er tegen in bzengen: zp blijft berept om alle Eerelijcke Lieden contentement te doen.

Tot AMSTERDAM,
Gedrukt voor de Autheuro, in 't Jaer 1695.

Titelpagina van het 'Vrede tractaet'.' (ex. H.B. Amsterdam)

Ze is toen naar Zeeland getrokken. Daar woonde ze enige tijd bij een schepen in Middelburg. In 1684 of '85 verhuisde ze naar Heinkenszand, een klein plaatsje iets ten zuiden van Goes. Ze werd ‘gouvernant of kinders meestres’ voor de kinderen van een dan al oude weduwnaar, de hervormde predikant Laurentius Hoogentoren. [10] Vijf jaar later zou ze zelfs met hem trouwen, al duurde het huwelijk niet lang. In 1692 overleed Hoogentoren. [11] In hetzelfde jaar begon Isabella aan haar autobiografie en daarmee zou ze in grote moeilijkheden komen.

Een van de redenen waarom we over zo weinig geschriften uit de lagere klassen beschikken, is het feit dat zowel de katholieke als de protestantse geestelijkheid iedere uiting van de volkscultuur die niet strookte met de officiële religieuze moraal fel bestreden. Zo heeft ook de ‘classis’, de vergadering van predikanten in Zuid-Beveland geprobeerd een eerste versie van Isabella's traktaat te onderdrukken. Zou ze voortgaan met haar geschrift, dan zou ze bij de wereldlijke autoriteiten worden aangegeven. [12] Dat is ook gebeurd. Op 19 april 1694 werd ze door het gerecht in Goes verbannen uit Holland, Zeeland en West-Friesland. [13] Toch heeft ook deze straf Isabella er niet van kunnen weerhouden verder te schrijven en haar boek uiteindelijk uit te geven. Dat laatste heeft haar nog grote moeite gekost. In Nijmegen vond ze de stadsdrukker, een zekere Van Wesel, bereid haar geschrift te drukken, al voorzag hij moeilijkheden en zei hij tegen haar: ‘ik salder liever myn naem uytlaten en setten “voor den autheur gedrukt”, dan ben ik volkomen vry’. Een dominee (?) kreeg echter lucht van de inhoud en verbood Van Wesel het ‘Vrede Tractaet’ te drukken. Nadat ze ook nog naar een Joodse drukker had gezocht, vond ze uiteindelijk in Amsterdam - een plaats waar ze nooit had mogen komen - een drukker van wie ze slechts de voornaam, Laurens, vermeldt. Dit bleek Laurens Gunter te zijn. [14]

Gelukkig weten we ook iets over Isabella, nadat ze in 1695 haar boek heeft uitgegeven. In 1699 duikt haar naam weer op in de kerkeraadsnotulen van de hervormde kerk te Amsterdam. Ze blijkt dan op het Jan Hanzenpad in Amstelveen een schooltje te houden, waar ze de kinderen ‘zeer godlooze ende verfoeijlijcke dingen’ leert. Dank zij de relaties van de predikanten met de Amsterdamse burgemeester Hudde, die tegelijk ambachtsheer van Amstelveen is, wordt Isabella in de boeien geslagen en op 23 oktober 1699 opgesloten in het spinhuis. Ze heeft blijkbaar een zeer zware straf gekregen, want pas in 1706 zal ze ‘crancksinnigh’ het spinhuis verlaten om in het dolhuis te worden opgenomen. Het laatste dat we van Isabella weten, is dat ze in 1712 op vijftigjarige leeftijd, omdat ze aan de beterende hand is, weer uit het dolhuis wordt ontslagen. [15]

Zoals gezegd, het ‘Vrede Tractaet’ vormt een lijvige autobiografie. In dit artikel kan ik daarom slechts de meest interessante passages behandelen. Ik heb de gegevens die Isabella verstrekt over haar opvoeding, haar huwelijk en het volksgeloof willen toelichten vanuit recent historisch onderzoek en vanuit con-

temporaine, zeventiende-eeuwse bronnen. Dat laatste is zeker niet zonder gevaren.

De tegenstelling tussen elite- en volkscultuur, zoals die door Burke, Muchembled en anderen wordt gehanteerd, is al te eenvoudig. De wisselwerkingen tussen beide culturen waren veel sterker dan zij hebben erkend. [16] Ook het 'Vrede Tractaet' vormt daarvan een voorbeeld. Isabella, zo zagen we, was zeker niet afkomstig uit de laagste klassen, terwijl ze bovendien door haar huwelijk met een plattelandspredikant toetrad tot de plaatselijke sub-elite. [17] Toch kan er geen twijfel over bestaan dat Isabella's belevingswereld tegelijk tot de volkscultuur gerekend moet worden, zoals deze door Burke en de zijnen is beschreven. Zo is het 'Vrede Tractaet' werkelijk bezaaid met populaire zegswijzen en spreekwoorden, terwijl het geloof in geesten en duivels telkens weer opduikt. Zolang we niet over betere begrippen beschikken, kunnen we Isabella's belevingswereld het beste ergens tussen beide culturen plaatsen.

Het probleem is echter, dat de zeventiende-eeuwse bronnen waarmee ik het geschrift heb vergeleken voor het merendeel afkomstig zijn uit de elitecultuur. Soms kunnen vergelijkingen met deze bronnen verhelderend zijn. Auteurs als de Engelse arts Sir Thomas Browne (1605-1682) of de Franse dorpspastoor J.-B. Thiers (1636-1703) schreven uitvoerig over de volkscultuur, al waren hun boeken juist bedoeld om het volksgeloof te bestrijden. In andere gevallen, zoals we zullen zien, zijn deze bronnen eerder misleidend en verliezen we Isabella's belevingswereld uit het oog. [18]

Wat kunnen we tenslotte zeggen over de betrouwbaarheid van Isabella's autobiografie? Uiteraard mogen we de inhoud niet zo maar voor waar aanvaarden. Zoals de Engelse historicus E.H. Carr al schreef: 'no document can tell us more than what the author of the document thought - what he thought happened, what he thought ought to happen or would happen, or perhaps only what he wanted others to think he thought, or even only what he himself thought he thought'. [19] Ook het 'Vrede Tractaet' roept vragen op. Zo bestaat het boek uit drie delen, waarvan het eerste en derde in de eerste persoon en het tweede deel ('behelsende de vrouwe-pligt') in de derde persoon zijn geschreven. Isabella heeft in dit tweede deel haar huwelijkservaringen tot voorbeeld van andere vrouwen op schrift gezet. Als ze echter aan een beschrijving in de derde persoon de voorkeur heeft gegeven, heeft ze dan alleen haar eigen ervaringen weergegeven of heeft ze zo nu en dan haar fantasie gebruikt? Dit laatste lijkt niet het geval te zijn. Aan het einde van het tweede deel heeft ze een 'besluit' geschreven. Daar komt ze terug op de intiemste details, maar nu schrijft ze weer in de eerste persoon. Juist omdat ze het tweede gedeelte van haar autobiografie als een advies aan andere vrouwen heeft bedoeld, zal ze aan de neutrale derde persoon de voorkeur hebben gegeven.

We mogen het 'Vrede Tractaet', zolang we in het oog houden dat we slechts Isabella's mening horen, zeker voor betrouwbaar houden. Zo bleken de namen van haar man en diens kinderen, Francina en Adelaer, te kloppen. Haar

tuchtzaak voor de classis van Zuid-Beveland en haar rechtszaak in Goes werden teruggevonden. Ook bleken de namen juist van belangrijke personen in Goes, van de schepenen Jacob Nollens en Johan van Dorth, van de baljuw Cornelis Eversdijck en van de sergeant Jan Verkat. Verder geeft zij een uitvoerige beschrijving van de regeringswisseling die in 1692 in Goes heeft plaatsgevonden. [20]

Laten we tenslotte Isabella's tuchtzaak, zoals deze in de notulen van de classis beschreven staat, vergelijken met het relaas dat Isabella zelf hiervan heeft gegeven. Dat biedt ons tegelijk een eerste kijkje in Isabella's gedachtenwereld. Op 4 november 1692 werd Isabella door de vergadering ontboden. Zij was al eerder over ‘haer verwaentheijd en haere grouwelicke gevoelens’ vermaand. [21] Nu werd haar door de predikanten verzocht ‘haere confuse schriften’ toe te lichten, waarop zij - zoals in de notulen vermeld staat - ‘sulke godslasterlycke dingen uyt haaren mond braeckte, dat sulcx met de grootste alteratie, misnoegen en afgrijsinge niet langer konde gehoort werden’. Zij zou gezegd hebben dat de bijbelfiguren Abraham, Isaak en Jacob ‘een verbond met de duyvel gemaackt hadde, want God en kan geen verbond met syn lyfeygene slaven maken, en derhalven dat die Iehova de duyvel was en dat bleeck uyt de omstandigheden als naghtgesighten, droomen de welcke werelden des duyvels syn’. [22] We vinden dezelfde woorden letterlijk terug in Isabella's verslag. Ze heeft de classis verteld, zo schrijft ze, ‘dat Abram, Isaac en Jacob een verbont met den duvel hebben gemaeckt’. Als de vergadering, in rep en roer gebracht, haar vraagt hoe zij daaraan komt, antwoordt Isabella: ‘het is tegen 't gebruyck dat een koninck of souvereyn sig verbint aen zijn lyfeygene slaef’. Daarom meende ze, dat niet God maar de duivel hier aan het werk was geweest. [23]

2 Geboren met de helm

Isabella, zoals zijzelf schrijft, werd geboren met de ‘helm’. [24] Blijkbaar was een gedeelte van het amnion, het binnenste, doorschijnende vruchtvlies, om haar hoofdje blijven hangen. Het is nu nog maar moeilijk vast te stellen welke betekenis in de zeventiende eeuw aan een dergelijke geboorte werd toegekend. Binnen de elite, althans in medische kringen, dacht men zeer nuchter hierover. Zo gaf Sir Thomas Browne in zijn ‘Pseudodoxia Epidemica’, zijn geschrift tegen allerlei ‘dwalingen des volks’, al een volledige medische uitleg. Maar hij schreef ook dat de helm door velen zorgvuldig werd bewaard ‘niet alleen voor een geneesmiddel in ziekten, maar ook gantsch dienstig tot geluk en voorspoet van hun kint en andere’. Volgens Browne was dit alles niets anders dan een ‘overgeblevene overgelovigheydt’. [25]

De overtuiging dat de helm geluk zou brengen, was wijdverbreid in Europa. In Duitse gebieden werd de helm ‘Glückshaube’ genoemd. In Frankrijk zou de helm geluk brengen als hij rood was en ongeluk als hij loodkleurig was. [26] En de historicus Keith Thomas vermeldt hoe een Engelse landjonker nog in het mid-

den van de zeventiende eeuw zijn helm als een waardevolle schat kon beschouwen die met grote zorg bewaard en aan zijn afstammelingen tot hun geluk vermaakt moest worden. [27]

Toch werd niet overal dezelfde betekenis gebruikt. In Noord-Italië, zoals de Italiaanse historicus Carlo Ginzburg heeft beschreven, meende men dat mensen geboren met de helm visioenen kregen, dat ze meer zagen dan andere mensen 's nachts. [28] Dat geloof moet ook in de Nederlanden bekend zijn geweest. In de zeventiende eeuw werd hiermee de draak gestoken. Rond 1600 spotte een anonieme dichter: ‘Kinderen met een helm geboren, tzijn vremde stucken/Zien geesten, nacht-merryen, en zulc gedrocht’. En Huygens' Tryntje Cornelis krijgt te horen: ‘je bent mit een wonderliken helm geboren en daarom kenje ook beter by daegh sien als by nacht’. [29]

De moeder van Isabella dacht er anders over. In de Zuidelijke Nederlanden bestond het geloof dat het kind ongelukkig zou worden als de helm in het vuur of in de modder werd geworpen. [30] Misschien heeft iets dergelijks plaatsgevonden bij Isabella's geboorte, want de moeder lijkt haar eigen kind te wantrouwen. Ze is bang dat Isabella door een boze geest is bezeten en waarschijnlijk daarom noemt ze haar kind algauw ‘wonderlijck’.

Zoals Isabella zich herinnert: ‘als ick geboren was, en sy bevonden een helm, en dat ik gemeen goet was of tegen een ider vriendelijck, soo noemden sy my wonderlijck’. Als Isabella dit later hoort, verzet ze zich hiertegen. Het is een interessante passage, omdat ze hier ook iets over haar opvoeding vertelt. Immers, wat is natuurlijker, meent Isabella, dan dat een kind ‘vriendelijck is, dat niet als vrientschap ontfangt’, dat door iedereen aangehaald en geliefkoosd wordt ‘soo als de eerste-geborene doorgaens doen, soo lang als'er geen ander en bennen’. Dan ontvangen ze alle liefde ‘daer sy anders maer een deel van en krijgen’. Zulke kinderen worden vooral verwend, vervolgt Isabella, als de ouders dol zijn op het kind - als zij ‘soet-moertjen’ en ‘soet-vaertjen’ hebben - en als de grootouders nog leven. Iedereen is dan begerig ‘om daer mede te spelen, en eer het eens ront geweest is, soo heeft het soo veel verandering dat het stof heeft om geduirig lustig te zijn’. [31] Nu waren haar grootouders nog in leven. Ook haar moeder was gek met haar, moederliefde bestond wel degelijk voor 1800. [32] Alleen haar vader wilde Isabella niet te veel aanhalen. Dat strookte niet met zijn ‘mannelijcke achtbaerheyt’. [33]

Deze mooie jaren waren voorbij toen haar moeder na twee jaar een tweede kind kreeg. Toen bleken ook de kwalijke gevolgen van zoveel liefde, want ‘dit bragt te wege dat ick soo teer wiert, dat ick naderhant niet een styf woort of styf aensien kon verdraegen of ick wiert doot kranck’. En nu werd ze ook om dat gedrag ‘wonderlijck’ genoemd. [34]

Het is moeilijk na te gaan wat Isabella's moeder precies met dit ‘wonderlijck’ heeft bedoeld, maar uit een later voorval dat Isabella verhaalt, komt haar geloof in geesten en duivels duidelijk naar voren. Om de een of andere reden moest de moeder haar tweede kind voortdurend bij zich houden. Mogelijk was

het kind ziekelijk. In ieder geval bracht dit met zich mee dat zowel moeder als kind hiervan ‘misselijck’, gauw geprikkeld werden ‘en dat mijn moeder mijn lief-koosen voor flatteren aen merckte en sy hadt een natuerlijcken afkeer van flatterende menschen, merkende haer genoegsaem voor boose geesten aen’. De moeder was daarom op haar hoede voor Isabella. Bovendien wist zij dat kwade geesten gauw ‘krauden en beten, daerom paste sy bysonder op my om te sien of ick die faute oock niet en hadde en het gebeurde eens, dat ick met een kint spe(e)lde dat ick bysonder lief hadde (…) en dat het syn vingers in mijn mont stack, en sy sag dat mijn handen daerom waeren om sijne hant af te trecken en meijnde dat het was om vast te houden. Hier door wiert sy bevestigt in dat vermoeden en liep met een furie toe, alleen op dit gesight sonder vorder ondersoeck, en sloeg my schandelyk, welck slaen te wege bracht dat sy my een grouwel wiert (…)’. [35]

Dit was al geen aangename ervaring voor Isabella, maar een gebeurtenis die veel later plaatsvond, als zij van school is en nu zelf een onderwijzeres helpt, toont nog beter de twijfels en achterdocht van haar moeder.

Isabella krijgt onenigheid met de onderwijzeres. Ze vindt dat de kinderen te veel worden geslagen. Blijkbaar loopt de ruzie zó hoog op dat de vrouw haar beklag doet bij een pater. Deze man gaat dan langs bij Isabella 's moeder en vraagt terloops hoe het haar dochter bevalt op school. Als de moeder vertelt wat zij gehoord heeft, werpt de pater eerst tegen dat Isabella erg gevoelig is: ‘dan seyde hy: “Maar moeder, weet of bedenkt gy wel dat u dochter een Bernardus kindje is of een honincbeytje en daerom winden voor donder-slaegen kan aenmercken?” Als de moeder dat beaamt, vermaant hij haar: “dienvolgens moet gy haer niet te veel gelooven” en vervolgde: “u dochter wort van een wonder geest geregeert en dat weet gy oock wel, dencke ick, want die bevangentheyt is daer oock al een teecken van.” Daer op wist zy voor eerst niet wat antwoorden en dan stemde zy het toe sonder erg te denken. Dan vervolgde hy met historien te vertellen van het bedrog dat'er in de werelt omgonck raeckende de wonder geesten, waer door hy haer in twyfel bragt of ick van geen quaede geest mogt geregeert worden of beseten zijn’.

Als Isabella's moeder aarzelt en vraagt wat zij daaraan doen kan, geeft de pater het volgende wel zeer verrassende antwoord. Hij vertelt haar dat sommige mensen dergelijke kinderen opsluiten in een donkere kamer. De duivel is immers een vijand van het licht. Alleen een geestelijke wordt nog toegelaten om de kinderen te ‘belesen’, te bezweren. En hij voegt eraan toe: ‘“soo doense dat om hem (de boze geest, HR) te doen klappen en als hij dat niet doen wilt, soo slaet men hen met roeden om hem te dwingen en men geeft se niet te eeten als ondertussen wat.” Hier door bestierf myn moeder en zeyde: “Lieven Heer, dat is hart voor een ouder” en vervolgde: “My dunckt dat ick dat niet en sou konnen doen (…).”’ [36]

De pater stelt dus voor Isabella te exorceren! Nu waren dergelijke praktijken niet ongebruikelijk in Gent. Het geloof in geesten en duivels was wijdverbreid

in de zeventiende eeuw. De hervormde predikant Wilhelmus à Brakel schreef zelfs: 'Wie niet aan het bestaan van tooverij en toovenaars gelooft is zelf waarlijk betooverd van den duivel'. [37] Maar de protestanten bezaten geen andere middelen om geesten te bezweren dan vasten en gebed, terwijl de katholieke kerk het uitdrijven van de duivel, het exorcisme, nog steeds als een van haar taken beschouwde. Wel moest aan een aantal voorwaarden worden voldaan. Volgens het Provinciaal Concilie dat in 1607 in Mechelen bijeenkwam, moest de duivelbezweerder eerst toestemming vragen aan de kerkelijke autoriteiten, terwijl de formules en gebeden door de kerk erkend moesten zijn. [38] In 1619 werd in Antwerpen een handleiding met goedgekeurde formules en gebeden uitgegeven, het 'Manuale Exorcismorum'. [39]

Het gevolg van deze maatregelen was, dat 'pseudo-exorcisten' voortaan werden bestraft door de katholieke kerk. In de visitatieverslagen van de Gentse bisschop Antoon Triest wordt dan ook regelmatig over 'pseudo-exorcisten' gesproken. [40] Of geestelijken in Gent ook zelf zijn opgetreden als duivelbezweerder is mij onbekend, al vermeldt Isabella een nogal gruwelijk geval waarbij de kerk een rol zou hebben gespeeld.

Als Isabella hoort wat de pater gezegd heeft, herinnert zij zich een verhaal 'van een vrouw die daegelijcks by de rijcke-lieden quam'. Het betrof 'een kint dat gestickt of gesmoort was tussen twee bedden, op aenraeding van de geestelijcke naer dat zy het dol of uytsinnig gemaeckt hadden door terging'. Eerst was het - 'een kint van negen of tien jaar out' - drie of vier dagen in een donkere kamer opgesloten. Het had slechts brood gekregen en 'weywater', gewijd water dat was voorgeschreven bij een exorcisme. 'En dan haelden zy het daer uyt om te belesen en met roeden te slaen, van den hoofde tot de voeten, en dan weder opsluyten soo lang tot dat het kints naegelen tot verscheuren stonden en zijn tanden tot verslinden en zijn oogen vol wraeck-sught en dat het bloet door het koocken bedurven was en het schuym uyt den mont liep.' [41]

Het is een opmerkelijk verhaal, al mogen we misschien niet te veel geloof hechten aan de details. Het zou heel goed een gerucht kunnen zijn dat, telkens als het verder wordt verteld, een luguber detail krijgt toegevoegd. Ook is het mogelijk dat niet de geestelijkheid maar een beunhaas aan het werk is geweest. Isabella was, toen zij haar herinneringen schreef, nog maar weinig gesteld op de katholieke kerk.

Interessant is wel de nuchtere verklaring die Isabella geeft. Van het kind werd gezegd dat het met een boze geest had gespeeld 'als een vrouw met een man'. Enige mensen waren plotseling de kamer binnengekomen en dachten blijkbaar dat het kind door een 'incubus', een mannelijke duivel, werd verleid. Isabella gelooft daar niets van. Zij hadden niet zo moeten schrikken, maar de duivel moeten vangen, meent zij. Het zal eerder 'een student of gaeuwe-dief' zijn geweest 'om die kinders ongeluckig te maeken en de ouders met eenen'. Zoals bekend stonden studenten niet al te hoog aangeschreven in de zeventiende eeuw. [42]

Isabella heeft dus weinig vreugde beleefd aan haar bijzondere geboorte. Over voorspoed die de helm zou brengen, wordt niet gesproken. Evenmin werd de helm bewaard. Isabella's moeder is slechts bang geweest dat haar dochter door een boze geest was bezeten. En die angst was blijkbaar zó diep geworteld dat zij Isabella algauw als ‘wonderlijck’ zag, dat zij één keer zelfs - mogelijk om de geest te verjagen - haar dochter zeer hard heeft geslagen en dat zij jaren later nog kon twijfelen of Isabella wellicht geëxorceerd moest worden. Het is geen vrolijke jeugd die Isabella heeft beschreven.

3 Over bullemannen, haantje pik en de bloedkaros

Isabella's opvoeding, zo kunnen we rustig stellen, werd beheerst door het toenmalige volksgeloof. Isabella vertelt bijvoorbeeld hoe zij in haar kinderjaren om op tijd thuis te komen werd bang gemaakt met allerlei fabeltjes over geesten en duivels. Zo kreeg zij het verhaal te horen ‘raeckende den man met den langen mantel, die gezegt wort uyt te gaen om de eerste geborene kinders op te zoeken en te dooden en dat hy om die te sticken een bal in den mont steeckt’.

Isabella voegt hieraan toe dat zij dit verhaal hoorde toen zij met andere kinderen op straat speelde en dat zij meende ‘dat het een faebel was die de ouders versonnen om de kinders des avonts te doen t'huys blijven, zoo als is het spreeken van den bullebak en haentje pick’. Zelf had zij dikwijls een bal in haar mond gestopt en gemerkt dat zij altijd nog kon ademen. [43]

De meeste lezers zullen achter dit fabeltje een seksuele betekenis vermoeden. Dat is niet geheel ten onrechte. Al hechtte Isabella weinig geloof aan het verhaaltje toen zij klein was, later - als zij getrouwd is met dominee Hoogentoren - zal zij met schrik aan dit fabeltje terugdenken.

Isabella spreekt ook over de ‘bullebak’ en ‘haantje pik’. [44] Met het geloof in dergelijke geesten, evenals het geloof in de bovennatuurlijke betekenis van de helm, zijn ook nog kinderen in de twintigste eeuw opgevoed. Volkskundigen vatten deze fabeltjes samen onder de term ‘kinderschrik’. Het blijkt dat kinderen niet alleen gewaarschuwd werden om voor het donker thuis te komen. Ook kon de ‘bulleman’ of een andere boeman de kinderen meenemen als zij te dicht bij het water kwamen, in het koren liepen of eenvoudig te veel huilden of onwillig waren. Om de fabeltjes kracht bij te zetten, schroomden volwassenen niet om zichzelf zo nu en dan als ‘boeman’ uit te dossen of om een vervaarlijk persoon uit de omgeving als boeman op te voeren. Uit het onderzoek dat in het begin van de jaren zestig onder oudere mensen op het Nederlandse en Vlaamse platteland werd gehouden, bleek dat deze mensen als kind het meest met de bulleman waren gedreigd. Maar zij hadden ook fabeltjes gehoord over ‘haantje pik’, de ‘vleermuis’, de ‘weerwolf’, de ‘tenensnijder’, de ‘nikker’ en de ‘jood’. Een van de gruwelijkste verhalen die werden opgetekend, is dat van de drie ‘bloedpaters’ die zich in het koren verborgen hielden en onder hun zwarte mantels ‘messen, priemen en meer andere moordtuigen’ droegen. [45]

Helaas wordt Isabella's fabeltje van de man met de ballen niet vermeld in het onderzoek. Als dreiging voor het te laat op straat blijven, lijkt het verhaal van de 'bloedkaros' of 'boekaros' het meest verwant. Dit werd in de achttiende eeuw in Antwerpen verteld. Kinderen die niet op tijd thuiskwamen, zouden worden meegenomen in de karos. Daar werden zij gedood, waarop hun bloed werd afgestaan aan een vreemde vorstin. [46] Voskuil, in het al genoemde onderzoek, meldt een versie waarin de kinderen met een groot mes worden omgebracht. Hun bloed wordt afgetapt in een luxueuze badkuip, waarin de koningin van Engeland zich dan komt baden. [47]

Waren het alleen kleine kinderen die in deze fabeltjes geloofden? Als we mogen afgaan op Bredero, dan was dat inderdaad het geval. Zo bekent Robbeknol in de 'Spaensche Brabander' hoe bang hij was als kind voor de moor waarmee zijn moeder was hertrouwd: '(…) Mij docht het was de duyvel/Of de bulleback'. En over zijn zwarte stiefbroertje vertelt hij: ''t Kijnt sagh dat wij wit waren en dat hij soo pick swert was/Het liep na mijn moer verbaest, en 't riep met een schrick/Och memmetje! memmetje! waertme, waertme, hier is heyntje pick.' [48] Ook in Hoofts 'Schijnheilige' en in Ogiers 'De seven hooftsonden' worden als komisch effect heintje pik en de bullebak ten tonele gevoerd. Alleen kinderen en goedgelovige halzen, zo luidt de boodschap, geloven nog in dergelijke onzin. [49]

Toch worden de fabeltjes in de pedagogische literatuur van de zeventiende eeuw zeer serieus genomen. Cats bijvoorbeeld is zeer uitvoerig. In zijn 'Houwelijck', een van de meest gelezen boeken in de Republiek, besteedde hij maar liefst veertig regels aan dit onderwerp. Zo dichtte hij:

> 'Soo haest men in het huys een kint begeert te stillen,
> Soo brengt men aen den dag een deel versierde grillen,
> Een spoock, een bulle-man, een lyve-loosen geest,
> Of eenig vreemt gespuys, of eenig seldseam beest;'

En hij vervolgt:

> 'Dit wort soo vast gedruckt in alle teere sinnen,
> Dat niemant magtig is die weder in te winnen;
> Ja dat'er koude schrick door al de leden schiet,
> Al roert'er maer een blat, al ruyst'er maer een riet;
> Al wie van desen angst is eenmael ingenomen,
> Sal ick en weet niet wat, sal alle dingen schromen,
> En sien dat niet en is, en, uyt een dwase waen,
> Niet onder in het huys, niet boven willen gaen.' [50]

Later, in zijn 'Tachtig-jarige bedenckingen', zou hij nog terugkomen op het onderwerp. Opnieuw vermaant hij de ouders dat zij hun kinderen met deze verhaaltjes al te bevreesd en kleinmoedig zullen maken. [51] Volgens Cats waren het vooral de dienstboden die de kinderen op deze wijze opvoedden. Daarom waarschuwt hij de moeders:

> ‘En laet geen meyssen toe met enckel vysevasen
> Een ongesouten angst de kinders in te blasen.’

Klachten over dienstboden waren overigens schering en inslag in de Republiek. [52] Maar niet alleen Cats vond de fabeltjes minder geslaagd. John Locke, wiens ‘Thoughts upon Education’ in 1697 in het Nederlands werd vertaald, achtte de verhaaltjes eveneens gevaarlijk voor het kind. Hij schreef: ‘Doch zelf dan, en zoo lang hy jong is, moet je zyne teedere ziel beveiligen tegen alle indrukzelen en denkbeelden van spoken, kaboutermannetjes, of ietwat anders dat in 't duister als verschrikkelijk verbeeld word.’ Dat gevaar zouden ze vooral lopen door de ‘onbeschoftheid der dienstboden, die een hantje hebben van de kinderen daar door tot hunne wil en believen te krygen’. Als kinderen op deze wijze worden opgevoed, dan is het geneesmiddel erger dan de kwaal. En Locke vertelt hoe sommige volwassenen hem hebben bekend dat zij soms de oude angsten weer voelen bovenkomen, al weten zij dat geesten en spoken niet bestaan. [53] Verder waarschuwde ook de Franse pedagoog Fénelon (1651-1715) voor deze praktijken. [54]

Naast de pedagogen uitten ook andere intellectuelen hun bezorgdheid. Schrijvers over ‘bijgeloof’ en hekserij zagen in de fabeltjes eveneens de oorzaak van al te grote vrees in volwassenen. Zo werd het geloof in geesten en duivels verdedigd door de Zwitserse predikant Lavater (1527-1586), maar hij waarschuwde voor onnodige bangmakerij. Bij velen is het een gebruik, schreef hij, ‘dat yemant, op een sekere tijt des jaers een momaensicht oft seltsaem fatsoen op het hooft settende, de kinderen bevreest maekt’. Daarna vertellen zij dat het ‘een eenvoet, een quaet wijf ofte een bulleman’ is geweest. Maar kinderen kunnen hier erg van schrikken: ‘somwijlen vallen sy uyt groote vreese in sware kranckheden ende beginnen des nachts in den slaep vreeselijck te roepen’. Als kinderen niet willen werken, meende Lavater, dan kunnen zij maar beter geslagen worden. [55]

Bestrijders van volksgeloof als de Engelsman Reginald Scot (1538?-1599) of de hervormde predikant Balthasar Bekker (1634-1698) hebben Lavater fel aangevallen, maar in hun veroordeling van ‘bullemans’ en ‘bullebakken’ zijn zij het eens met hem. Althans, zij zien in de fabeltjes niet alleen de voedingsbodem voor al te grote angst in volwassenen. Ook zou het geloof in geesten en duivels juist hier zijn oorsprong vinden. Overigens waarschuwt Scot al voor de rol die de dienstboden bij dit alles spelen. [56]

Scot en Bekker vormden echter uitzonderingen in hun tijd. Volgens Paulus Vinck, een van Lavaters uitgevers in de Republiek, had deze auteur bewezen ‘datter waerlijk spookeryen en spookselen zijn dattet geensins bulbakken zijn om de kinderen daar mede zonder kouzen en schoen ter bedde te jaagen’. En hij voegde eraan toe: ‘'t welk zommige godtve(r)getene en heylooze schimpers van de helle zelfz, die voor haar gemaakt is, onbesnedelijk en onbeschoftelijk derven uyt braaken’. Ook hij wenste, evenals Brakel, zulke schrijvers als Scot en Bekker in de hel. [57]

Met deze rondgang langs contemporaine auteurs zijn we iets meer over het zeventiende-eeuwse geloof in 'bullemannen' en andere boemannen te weten gekomen. Sommigen als Bredero maar ook Scot menen dat alleen nog kinderen en 'bloode uylen' in de fabeltjes geloven. De overige auteurs zijn serieuzer. Zij zijn ervan overtuigd dat ook volwassenen die niet al te goedgelovig zijn nog last van angsten hebben. Daarmee staan zij waarschijnlijk dichter bij de volkscultuur, want niet alleen de kinderen in het achttiende-eeuwse Antwerpen maar ook de volwassenen geloofden in het fabeltje van de bloedkaros. In de zomer van 1776 werd zelfs een vreemdeling van dergelijke gruwelmoorden verdacht en het had weinig gescheeld of de menigte had hem gestenigd. [58] Zulke gebeurtenissen vonden ook in Frankrijk plaats. Zo werd in 1750 het gerucht verspreid dat agenten in burger door de wijken van Parijs zwierven en kinderen tussen de vijf en tien jaar met zich meenamen. Een melaatse vorst zou alleen nog met hun zuivere bloed genezen kunnen worden. De handen en voeten van de kinderen zouden worden afgehakt en met hun bloed zou een bad voor de vorst gevuld worden. Ook hier kwam een woedende menigte op de been. [59] Het is merkwaardig dat vooral gezinshistorici zo weinig aandacht hebben besteed aan de hier beschreven opvoedingspraktijken, te meer daar de Franse hofarts Heroard in zijn beroemde dagboek noteerde hoe zelfs Lodewijk XIII met bullemannen werd bang gemaakt. Als het kind lastig was, werd het gedreigd met een reusachtige metselaar in dienst van de koning of met een eenogig lid van de koninklijke garde. [60] Ph. Ariès, die evenals David Hunt het dagboek uitvoerig heeft gebruikt, laat dit gegeven achterwege, terwijl Hunt slechts terloops hierover vertelt. [61] De enige historicus die wat meer op bullemannen ('bogeymen') de aandacht heeft gevestigd is Lloyd deMause. Zijn belangstelling is overigens niet zo verwonderlijk. Volgens deMause bestond de opvoeding tot voor kort slechts uit de afschuwelijkste wreedheden en in deze gruwelkamer passen vanzelfsprekend ook de 'bogeymen'. Van een werkelijke bestudering is echter geen sprake. [62]

Zoals bekend, schreef ook Charles Dickens over de angsten die bullebakken en andere boemannen bij kleine kinderen teweeg konden brengen. [63] Het zou de moeite waard zijn als historici de fabeltjes even serieus zouden nemen als Dickens. Zo is het duidelijk dat niet alleen Isabella maar talrijke kinderen op deze wijze tot gehoorzaamheid werden gebracht. Bullemannen, bloedkarossen en andere fabeltjes vormden een vast onderdeel van de opvoeding in de vroegmoderne tijd. Bovendien verkrijgen we een beeld van het toenmalige volksgeloof, vooral van de angsten bij veel mensen. Achter de fabeltjes lijkt zich een grote angst voor vreemdelingen te verbergen. Het is jammer dat de Franse historicus Jean Delumeau, in zijn boek over de vroegere angsten in Europa, zo weinig over bullemannen ('croquemitaines') heeft gezegd. [64]

4 Over slaan en geslagen worden

Het slaan van kinderen is al verscheidene keren ter sprake gekomen. Isabella werd ‘schandelijck’ geslagen, toen haar moeder in vertwijfeling meende dat zij door een boze geest was bezeten. De kinderen op school werden veel geslagen en Lavater maakte de interessante opmerking dat het slaan van kinderen minder erg is dan het dreigen met de bulleman. Het loont de moeite iets meer te zeggen over al dit slaan, omdat Isabella niet alleen vertelt hoe zij de aframmeling van haar moeder heeft ervaren. Ook heeft zij tijdens haar verdere leven zich steeds verzet tegen deze praktijken en daarvoor haar redenen gegeven. Volgens Isabella heeft het plotselinge pak slaag dat zij van haar moeder ontving een diepe indruk achtergelaten. Haar moeder werd haar zozeer een ‘grouwel’, schrijft zij, ‘dat ick haer niet hooren of sien mogt sonder vreesselijcke onsteltenisse in de eerste drij jaer daer naer’, dus tot zij een jaar of vijf was. Bovendien kon zij, als haar moeder onvriendelijk was, in ‘de volgende drij of vier jaer’, dus tot zij acht of negen was, ‘haer niet hooren of haer naem hooren nomen’ of zij ‘schreyde soo lang tot dat ick haer niet meer sach en versekert was, dat sy my niet genaeken kon’. Het klinkt allemaal iets te ontroerend om de passage letterlijk te nemen. Ook voegt Isabella er tussen haakjes aan toe dat zij dit voorval noteerde ‘om te toonen wat een quaet dat slaen veroorsaeckt’. Zij zal dus enigszins overdreven hebben. [65]

Toch is het niet ondenkbaar dat deze gebeurtenis haar is bijgebleven vanwege de emoties, de ‘furie’ waarmee haar moeder op haar afschoot, nadat zij ruim twee jaar slechts was geknuffeld en aangehaald. Het is bekend dat kinderen vaak werden geslagen in de zeventiende eeuw, al menen sommige historici dat dit meer op school dan in het gezin gebeurde. [66] Volgens aanhangers van de psychohistory hebben deze praktijken zonder meer tot de hevigste trauma's geleid. [67] Gezinshistorici zijn in het algemeen voorzichtiger in hun conclusies. [68] Interessant is echter wat de kinderpsycholoog Jerome Kagan heeft geschreven. Hij wijst op het belang van de emoties waarmee het slaan gepaard gaat. Als het slaan van kinderen vrij zeldzaam is, dan zal het kind een pak slaag ervaren als een teken van vijandigheid, van afwijzing door de ouders. Als slaan daarentegen zeer gebruikelijk is, bij wijze van spreken tot het leven van alledag behoort, dan zullen de emotionele gevolgen veel minder zijn. [69]

Kagans aandacht voor de emoties bij het slaan zou voor gezinshistorici zeer bruikbaar kunnen zijn. Zo valt Lavaters opmerking, dat het slaan tot minder nachtmerries zou leiden dan het vertellen van fabeltjes, al beter te begrijpen. Ook in het geval van Isabella kunnen we uitgaan van Kagan. Zo zagen we dat Isabella zelden werd geslagen, zij was ruim twee jaar door iederen aangehaald. Dat kan haar schrik al hebben vergroot, toen zij plotseling wel een stevig pak slaag kreeg. Bovendien stoof haar moeder in blinde woede op haar af, misschien niet eens om Isabella te bestraffen maar om de boze geest die in haar zou huizen te verjagen. Met zoveel emoties in het spel lag Isabella's traumati-

sche reactie voor de hand. Ook zou uit deze reactie haar latere, felle verzet tegen het slaan van kinderen verklaard kunnen worden.

Zo bemerkt Isabella, als zij de onderwijzeres gaat helpen, dat de kinderen niet alleen zeer weinig te eten krijgen (‘een broot daer de bloeme uytgenomen was en stercke boter, die daer over geschraept wiert voor het ombijt en avontmael’). Ook blijkt haar dat de vrouw ‘sestien mael op een dag of in vier-en-twintig uren’ rondgaat met de roede. [70] Daarover krijgt zij ruzie met haar en daarom gaat de pater met zijn opmerkelijke voorstel bij haar moeder langs. Later zal zij bovendien, als zij bij Hoogentoren gouvernante is geworden en uiteindelijk met hem trouwt, diens kinderen steeds in bescherming nemen tegen hun vader. In het tweede deel van haar boek, waarin zij haar eigen huwelijkservaringen tot voorbeeld van anderen in de derde persoon heeft beschreven, schrijft Isabella: ‘begint hy die (de kinderen, HR) te slaen, zy schieter voor en vat de slaegen, seggende: “Ik heb liever dat gy my slaet als de onnosele kinders.” Zegt hy: “Zy en zyn niet onnosel, maer slim als 't houtje van de galg” of “Het zijn oolijcke fielten”, zo segt zij: “Zij mogen wesen dat zij willen, zij zijn onnosel in dit stuck” en houter sig vooren. Zegt hy: “Hey vrouwmensch, bruyt henen of ick geve u een ringel, dat gy daer henen rolt en dan sal ick haer (de kinderen, HR) eens so veel geven”’, dan, vervolgt Isabella, kan de vrouw maar beter stilletjes weggaan. Misschien kunnen haar tranen hem nog vermurven. [71]

Interessant zijn de redenen waarom Isabella het slaan van kinderen veroordeelt. Ook hier vinden we misschien een tegenstelling tussen de volkscultuur en de geschoolde cultuur van de elite. Isabella meent dat kinderen niet deugdzamer worden van slaan. Integendeel, kinderen gaan hun ouders slaan, want een kind wil niet geslagen worden. Het voelt dat het hiermee ‘de beesten gelijck gestelt wort’, het is ‘geaffronteert, en hy is van natuer geleert geen affronten te lijden, maer te wreecken’. Daarom, stelt Isabella, ‘is 't geen bewijs van bedurven natuer, als de kinders de ouders slaen, als zy van hun geslaegen worden, maer het tegendeel bewijs van een onbedurven of onveranderde natuer, die door de leer noch niet verandert is.’ [72] Isabella verkondigt hier precies het tegendeel van de officiële opvoedingstheorieën in de zeventiende eeuw. Zowel de katholieke als de protestantse moralisten meenden in het algemeen dat hardnekkigheid en opstandigheid slechts een teken van een verdorven natuur of, erger nog, van de erfzonde konden zijn.

Deze tegenstelling komt nog beter naar voren als Isabella waarschuwt voor een tweede gevolg. Zij wijst op de sociale controle van de gemeenschap. Er zou een klein volksgericht kunnen volgen, een wraak van de kinderen. Die zouden de vader kunnen naroepen of met ‘vuyligheyt’ werpen. Zou hij zich dan beklagen bij de magistraat, ‘zy souden met haer allen attesteeren, dat hy als een beul dede en dat hy het sig noch niet en schaemde, als was 't dat zy het hem achter aen riepen’. Op die manier, meent Isabella, raken vader en kind beiden verbitterd. Beiden voelen zich verongelijkt, ‘den eenen uyt kracht van de leer der natuer

en den anderen door de leer der Schriftuere en zy en konnen malkander niet wel verlaten, hoe bitter zy zijn'. [73]

Isabella maakt dus onderscheid tussen de officiële kerkelijke leer die wijst op de noodzaak van slaan, omdat de natuur nu eenmaal verdorven is, en een 'leer der natuer' die iedereen eigen zou zijn, zolang hij nog niet door de 'leer der Schriftuere' verdorven zou zijn. Was dit alleen haar overtuiging of ontmoeten we hier een ander aspect van de volkscultuur? Hebben predikanten en priesters zo gehamerd op het tijdig disciplineren van kinderen omdat een groot deel van hun gehoor hier anders over dacht? Zolang we nog weinig weten over opvoedingspraktijken in de lagere klassen is het misschien verstandig deze leer van een onverdorven natuur slechts op rekening van Isabella te schrijven.

5 Het huishouden van de Hoogentorens

Heinkenszand moet in de zeventiende eeuw een onbetekenend dorp zijn geweest. In Smallegange's 'Chronyk van Zeeland', verschenen in 1698, wordt het niet vermeld. Het wordt wel in 1751, in de 'Tegenwoordige Staat der Vereenigde Nederlanden' beschreven. Volgens de auteur bestaat het dorp 'uit een vry lange en breede straat, op 't middelgedeelte wederzyds met huizen bebouwd'. Er is een 'groote en fraaie kerk' met een 'schoonen hoogen tooren'. Het dorp bezit bovendien twee kasteeltjes, waarvan het ene - het huis te Watervliet - er ook al stond toen Isabella arriveerde. [74]

Isabella heeft ongeveer zeven jaar doorgebracht in Heinkenszand, eerst vijf jaar als gouvernante in het huishouden van de Hoogentorens, vervolgens nog twee jaar als Hoogentorens huisvrouw.

Het merkwaardige is dat Hoogentoren toen al rond de zeventig was. Hij werd omstreeks 1620 geboren in Goes. In 1664 deed hij intrede in Heinkenszand, waar hij twee jaar later trouwde met Catharina Alders, een weduwe uit Vlissingen. [75] Het echtpaar kreeg twee kinderen, Francina en Adelaer, die tussen 1666 en 1670 werden geboren. Adelaer, zo vertelt Isabella, was als kind al kreupel. Volgens haar was dat te wijten aan de nalatigheid van een dienstbode. [76] Ook zij had geen hoge dunk van het vrouwelijk personeel, al klaagt zij niet over het personeel dat zij in 1684 of '85 aantrof bij haar komst.

Uiteraard wordt in Heinkenszand druk geroddeld over de dominee en zijn jonge gouvernante. Sommigen roepen: 'het moet de vaders hoere wesen of kokebijne'. [77] En als Isabella grote onenigheid heeft gekregen met Hoogentoren, huurt zij een kamer elders in het dorp. Zij durft niet weg te gaan uit angst voor praatjes 'dat ick swanger was en henen ginck om mijn packje te lossen'. [78] De roddels zullen niet ophouden voor Isabella na zeven jaar, na de dood van haar man, Heinkenszand weer verlaat. Toch schijnt het huwelijk zelf tussen de zeventigjarige predikant en zijn gouvernante geen bijzondere reacties te hebben opgeroepen. Over enige 'ketelmuziek' - in andere landen zeer gebruikelijk bij

een ongelijk huwelijk - wordt niet gesproken. Misschien omdat het hier de dominee betrof. Ketelmuziek lijkt echter in het algemeen vrij weinig te hebben plaatsgevonden in Holland, Zeeland en Utrecht. [79]

Het is niet eenvoudig enige greep te krijgen op de relatie tussen de oude Hoogentoren en Isabella. Het huwelijk werd in ieder geval aangegaan uit wederzijdse affectie. Isabella vertelt hoe zij bij de eerste kennismaking al diep onder de indruk was van Hoogentoren. Hij kwam haar 'soo beminnelijck' voor, dat de ontmoeting haar hart deed 'overloopen' en zij dagenlang in een 'raesende' koorts liep. [80] Later, als zij getrouwd zijn, bekent zij haar man: 'kan een vrou niet soowel van liefde dronke zijn als een man en hebt gy daer geen preuven van gesien, doen gy my eerst liefkoosde of op dien tijt, wiert ick niet soo droncke dat ick van de wereld niet en wist?' [81]

Hoogentoren, die volgens Isabella niet uitmuntte in een vrome levenswandel, had zeker in het begin minder eerzame bedoelingen. Maar in de vijf jaar dat zij gouvernante was, vertelt Isabella, deed zij alles 'dat met de eerbaerheyt bestaen kon' om hem te winnen. [82] Ook toonde zij belangstelling voor het hervormde geloof. Tot genoegen van Hoogentoren ging zij de bijbel lezen en deed zij na lang aarzelen, op 15 oktober 1689, belijdenis. [83] Uiteindelijk, schrijft Isabella, werd Hoogentoren zo krachtig bewogen 'om my te beminnen dat hy alle zijne passien overwon en met my troude'. [84]

Buitenstaanders beschouwden de verbintenis eveneens als een huwelijk uit liefde. Met zijn huwelijk doorkruiste Hoogentoren de plannen van de baljuw van Goes, Cornelis Eversdijck, die het liefst diens nicht aan hem had uitgehuwelijkt. Isabella kreeg dit later van haar man te horen. Toen de baljuw vernam van de trouwplannen, zou hij tegen Hoogentoren hebben gezegd: 'Domine, zijt gy een man om naer liefde te trouwen, neen, gy en mogt dat niet doen op u siel en saligheyt'. Als Hoogentoren zichzelf en zijn kinderen vooruit wilde helpen, dan kon hij beter trouwen met een 'juffrou van staet', een vrouw die relaties bezat. Dat was zeker geen ongebruikelijke suggestie in de zeventiende eeuw. Plattelandspredikanten trouwden vaker in kringen van de schout of baljuw. [85] Maar de nicht, vertelde Hoogentoren zijn vrouw, bezat geen goed. Bovendien was zij mager. Zij had 'soo veel vlees en bloet als en Spaens ancker of daer ontrent'. Hij zou zich hebben doodgekniesd. [86] Ook had Hoogentoren geen hoge dunk van de regenten in Goes: 'zy nemen slutjens van wijfs om het goet en spelen mooy weder met andere en soo maken zy menig eerelijk mans kint tot schande'. [87]

Het huishouden, met het personeel, had veel plezier onder elkaar. Hoogentoren en zijn vrouw voerden veel woordgevechten, waarbij de jongens steeds zijn kant en de meisjes haar kant kozen. Het was een 'soeten strijdt', vertelt Isabella, 'tot onser alle vergenoegen, waer door wy soo aen malkander gebonden wierden dat niemant van huys mogt gaen, bysonder niet ick of mijn man, of zy zeyden dat al het plesier van huys was'. Dat duurde tot zijn dood. Daarna, ver-

volgt Isabella, was de vreugde voorbij. De erfenis bracht slechts verdeeldheid tussen haar en de kinderen. [88]

Hoe gingen man en vrouw met elkaar om? Volgens Lawrence Stone zou aan het einde van de zeventiende eeuw een nieuw gezinstype naar voren zijn gekomen: het patriarchale kerngezin werd afgelost door een gezinsvorm waarin meer plaats was voor affectieve banden tussen man en vrouw en tussen ouders en kinderen. Als een van de indicatoren voor deze verandering wijst Stone op het opkomend gebruik van voornamen en koosnaampjes binnen het gezin. Helaas kan Stone weinig meer citeren dan enige liefdesbrieven uit de hogere kringen. [89] Het aardige is, dat we in Isabella's autobiografie een direct beeld krijgen van de omgangsvormen binnen een zeventiende-eeuws gezin.

Hoogentoren en zijn vrouw spraken elkaar aan met koosnaampjes als ‘liefje’ of ‘hertje’ en bij de voornaam. Zo bekent Hoogentoren op de volgende, nogal dubieuze wijze zijn liefde aan Isabella: ‘“Bettje of Isabelletje”, zegt hij, “ik hebbe u soo lief, dat ick u een ander niet en sou gunnen naer mijn doot, daerom wenste ick wel dat ik u voor my sag draegen in een kist, dan sou ick versekert zijn dat u niemant en sou hebben als ick doot was.”’ Waarop Isabella ironisch antwoordt: ‘Lautjen of Laurentje (naer dat hy my noemde, so noemde ick hem ook; zeyde hy Bettjen, ik zeyde Lautje; seyde hy Isabellietje, ick zeyde Laurentjen; zeyde hy Moerloosjen, ick zeyde Hoogentoorentje), ick bedancke u voor u genegentheyt.’ Ook de kinderen is veel geoorloofd. Zij spreken hun stiefmoeder aan met ‘mama’ of ‘mamitje’ en hun vader met ‘papa’. [90]

Toch is het de vraag of zulke omgangsvormen gebruikelijk waren aan het einde van de zeventiende eeuw. Uit de ironische toon die Isabella hier hanteert, zou men kunnen afleiden dat zij het recht om haar man bij de voornaam te nomen eerder bevochten dan gekregen heeft, terwijl zij elders - notabene in bed - haar man met ‘U Edele’ aanspreekt. Daar verzocht zij Hoogentoren iets wat voor haar heel belangrijk was. Misschien koos zij daarom deze onderdanige vorm, terwijl het gebruik van de voornaam eerder als vrijmoedig heeft gegolden.

Hoogentoren maakt overigens vaker dubieuze complimenten. Isabella beschrijft hem als een nogal dubbelzinnig figuur. Zo klaagt zij dat hij haar nu eens ‘Belletje lief’ en dan weer ‘honsvot’ noemt. Als zij daarom huilen moet, probeert hij haar te troosten. Maar ook dat gebeurt op weinig tactvolle wijze: ‘voor eerst maeckte hy den droefaert en als het daer niet mede helpen kon (…), soo seyde hy: “gy moet u selven soo leelijck maecken dat gy geen mensch en gelijkt, dan en sal ick geen huys met u houden. En waerom sou ick het oock doen? Om u gelt dat en hebt gy niet”’. Waarop Isabella noteert: ‘soo kreeg ick met eenen een steeck’. Vraagt hij later waar de ‘sotjes’ of ‘guytjes’ blijven en ziet hij dat Isabella daarom moet lachen, dan meent hij weer dat Isabella op de hoeren lijkt: ‘met de eene oog schreyt se en met de andere oog lacht se’. [91] En als Isabella een andere keer erg moet lachen, waarschuwt hij dat zij nog ‘schroot’ zal schieten. Daarmee bedoelt hij, zoals Isabella uitlegt, dat zwangere

vrouwen, als zij te hard lachen, hun vrucht kunnen verliezen. Het moeten ‘geen stinck-poten wesen’, roept hij, het moet geen miskraam worden. [92] Overigens is Isabella, zoals we nog zullen zien, nooit zwanger geworden van Hoogentoren.

Wat vonden Hoogentoren en Isabella zelf van hun huwelijk? In de zeventiende-eeuwse moraalgeschriften, die Hoogentoren zeker gekend heeft, bestond weinig waardering voor een ongelijk huwelijk. Dat was ook de mening van Isabella. Later, als zij na de dood van haar man een linnenwinkel in Goes is begonnen, neemt zij een oude weduwe in huis. Deze weduwe ontmoet een jonge man en wil met hem trouwen, maar dan krijgt zij van Isabella het volgende, bepaald niet misselijke commentaar: ‘wat sottigheydt sou het wesen, dat men eenen jongen boom sou planten in een dorre of drooge, of onvruchtbaere aerde’. [93] De kritiek lijkt weinig fair na haar eigen huwelijk, maar het trouwen van een jonge vrouw met een oude man werd in het algemeen minder erg gevonden dan het omgekeerde. Zo waarschuwde Cats:

> ‘Vriendinnen, om verdriet en alle twist te schouwen,
> O tracht met uws gelijck, en anders niet, te trouwen;
> Of soo je niet en kont bereycken dese wet,
> Ten minsten hout den voet, die elders is geset:
> Indien je veertigh telt, soo dien je niet te paren
> Met een, die niet en komt tot vijf-en-dertigh jaren;
> En soo daer eenigh man de t'sestigh overleeft,
> Hem dient geen jonge vrou, die min als dertigh heeft’. [94]

Cats geeft verder geen redenen waarom oude vrouwen wel maar oude mannen zich niet tot hun leeftijdsgenoten moeten beperken. Isabella zelf noemt een voor de zeventiende eeuw zeer begrijpelijke reden. Volgens haar kan de weduwe geen kinderen meer krijgen en mensen mogen alleen met die intentie trouwen met elkaar. De weduwe verzet zich hiertegen. Zij noemt de bijbelse Sara die nog op hoge leeftijd zwanger werd, maar Isabella voegt haar toe: ‘gaet daer mede te marct, gy sult'er apparent veel gelt van bedingen maer het sal slecht wesen, want zy sullen seggen: “Een onder soo veel duijsent, hoe kan dat goet wesen, daer moet tooverey mede speelen.”’ [95] De weduwe trouwde overigens toch. Of zij ook nog een kind heeft gekregen, vertelt Isabella er niet bij.

6 Intieme details

Toen zij klein was, vertelt Isabella, hoorde zij in de kerk dikwijls tegen ‘onkuysheyt’ preken. Zij vroeg haar moeder wat dat was en kreeg als antwoord, dat het ‘onreynigheyt’ of ‘vuyligheyt’ betekende. Dat werd ‘onnosele schaepen als ick doen was’ wel vaker verteld. Het gevolg was dat zij een tijd lang panisch was voor vuil. [96]

Deze onnozelheid is haar lang bijgebleven. Als Hoogentoren grapjes maakt

over ‘gaatjes stoppen’, heeft zij daar veel plezier om (‘waerom ick my schier slap moest lachen’). Maar zij voegt eraan toe dat zij veel van Hoogentorens dubbelzinnige grapjes pas werkelijk begreep nadat zij met hem het bed had gedeeld. Sommige zegswijzen of ‘spreuckjens’ bleken tot haar verwarring juist geen dubbele bodem te bezitten. Daarom probeerde zij haar man hierover uit te horen: ‘als ick iets uytgevonden hadt, soo ging ick daer oock mede spotten en dan meynde hy dickwils dat ick meer wist als ick dede en daerom zeyde hy my dat voor’. Hoogentoren wilde haar vóór zijn en nam haar de woorden uit de mond. De list gaf haar veel plezier. [97]

Isabella haalt intieme herinneringen op aan haar huwelijksbed. In het tweede deel van haar boek vinden we de volgende passage. Isabella prijst haar man om zijn uiterlijk. Hij heeft ‘geswinde leden, een schoon aenscheyn, gekrolt hair’ en als zij hem aankijkt, ‘soo schijnt zy verrukt te worden en valt hem daerop om den hals. Keert hy haer sagjens af en segt: “Hoe vrouw, wilt gy my verkragten”’, alsof hij zeggen wil - zoals Isabella toevoegt - dat hij niet wil, dan vraagt zij of hij dat meent. Ontkent hij, dan omhelst zij hem opnieuw: ‘dan vat sy toe en druckt hem sagjens tegen haere borsten, segt hy dan weder “verkragt my niet”, ze stryckt haer hant over zijn aenscheyn en secht: “lief, gy weet wel beter” en leyt haer aenscheyn tegen het zijne, quansuys (alsof zij zeggen wil, HR) ick wil slaepen of in die liefde rusten (…)”’. [98]

Misschien laat Isabella hier haar fantasie de vrije loop, maar haar zeventigjarige echtgenoot was in ieder geval verguld met haar. Tot Isabella 's schrik roemt hij haar zelfs tegenover zijn kinderen: ‘dan zeyde hij wel eens: “zy is so sot met my, zy sou my wel opeeten of inswelgen” en dan dede hy daer gesten of teykens by die my beschaemden, seggende: “ick meyne soo, vous m'entende bien” en vervolgde: “Ja so sot als of ick een jonck kereltje waere. 'Tis jammer dat se geen jongen man en heeft, zy sou hem wel voorsien”’. Isabella wordt dan kwaad: ‘ick sou't tander oock seggen, willie niet’ en vervolgt met een verwijzing naar het bijbelverhaal: ‘t is of gy de kinders wilde amoereus maecken op haer mama of moeder, soo sout gy maeken dat se oock u bedde beklimmen souden als Simion of Ruben’. Pocht Hoogentoren tegen anderen, dan verwijt zij hem: ‘de mannen willen geen hoeren hebben en sy maeken se selfs met hun praet, want zy maeken een ander gaende door hun wijfs lof te vertellen’. [99]

Buitengewoon interessant is wat Isabella over problemen bij de menstruatie vertelt. Het spreken over menstruatie vormde, zeker binnen de elite, een zwaar taboe in de zeventiende eeuw. Volgens zowel katholieke als protestantse moralisten was seksuele omgang tijdens deze periode verboden, maar sommigen laten het onderwerp geheel terzijde, terwijl anderen het slechts in zeer bedekte termen behandelen. Cats spreekt heel kort over de ‘ongelege stonden’, terwijl de hervormde predikant Josias van Houten in zijn veelgelezen ‘Biecht-boecxken’ de menstruatie aanduidt met de ‘kranckheydt’ van de vrouw. [100] In medische kringen was het woordgebruik vrijer. De arts Johan van Beverwijck

geeft een technische uitleg waarom geslachtsgemeenschap verkeerd is tijdens de ongesteldheid of, zoals hij het omschrijft, ‘wanneer de maen achter de kerck is’. Kinderen die dan verwekt worden ‘werden by ons gheseyt tegen de maen gepist te zyn’. Zulke kinderen, waarschuwt hij, zijn meestal melaats. [101] Die laatste angst bestond ook binnen het joodse geloof, waar de regels voor onthouding tijdens de menstruatie nog strenger waren. [102]

Zo komt Isabella, tijdens haar omzwervingen op zoek naar een drukker, ook bij joden in Nijmegen terecht. Door een van hen wordt haar logies aangeboden, maar op dat moment heeft hij helaas geen bed vrij, omdat zijn vrouw en nog een andere vrouw in huis ‘onreyn waeren en daerom alleen sliepen’. [103] Deze vrouwen volgden hiermee de Niddah, de traktaten in de Mishnah en Talmoed die de reinheidsregels bij menstruatie en andere bloedingen bevatten. Volgens deze regels was seksuele omgang niet alleen tijdens de ongesteldheid, waarvoor vijf dagen werden gerekend, maar ook nog zeven dagen daarna verboden. Pas op de avond van de twaalfde dag mochten man en vrouw weer seksuele relaties aangaan en dan alleen nog, nadat de vrouw zichzelf had ondergedompeld in de Mikwàh, het joodse bad. [104]

Over deze achtergrond heeft Isabella waarschijnlijk niets geweten, maar zij is om een zeer praktische reden vol lof over deze onthouding. Zij keurt het afzonderlijk slapen goed ‘om den stanck of den reuk die van dat onreijn quam’. Zelf, zo schrijft zij, had zij haar man vaak verzocht om alleen te mogen slapen, als zij ongesteld was. Zij zei dan: ‘Liefje of hertje, dien stanck zou maeken dat gy een tegenheyt in my krijgen soud en dat gy daer wat van soud krygen. Daerom bidde ik U Edele dat gy my dien tijd laet alleen slaepen en dan als een nieuwe bruidt of versche roos by u komen met schoon goetjen aen en wel gereynigt’. Maar Hoogentoren, bang voor opspraak, wilde niets hiervan weten: ‘zy souden seggen dat wy Joods waeren’. Hij ging zelfs zover om ‘de neuse toe te houden, seggende: “ik wenste dat ik het niet en rook, want het walgt my aen mijn herte”, waerop ick soo van 't bed meijnde te gaen (…), maer dan seyde hy: “blijft, ick sal 't wel gewent werden”’. [105]

Uiteraard had de oude Hoogentoren wel eens minder zin dan Isabella. Dan bediende hij zich van een list. Soms, herinnert Isabella zich, hield haar man zich alsof hij dood was ‘en zeyde: “ik ben kout” of “nu ben ik kout of bedurven”’. Daarna riep hij: ‘ik ben bedrogen’ en als Isabella dan argeloos vroeg waarom, antwoordde hij ‘sinisterlijk “om dat gy soo een heet dinck zijt”, waer door hy my beschaemde of spijt gaf. En het was hem daerom te doen, om die heete te doen overgaen, want het was een slimme vogelt, so elck oordeelen can die hem gekent heeft’. [106]

Ook een andere passage is uiterst interessant. Als Hoogentoren gestorven is, vertelt Isabella, verschijnt een van zijn nichten aan de deur en zij vraagt Isabella of zij haar ‘kleer-stocken’, waarschijnlijk droogstokken om luiers op te hangen, wil verkopen. Isabella zal ze zelf niet nodig hebben, meent de vrouw, al zou zij hertrouwen, zij kan immers geen kinderen krijgen. Als Isabella ver-

baasd vraagt hoe zij aan dat idee is gekomen, antwoordt de nicht dat haar oom bij zijn eerste vrouw wel kinderen had verwekt, maar niet bij Isabella. Daaruit had zij afgeleid dat Isabella onvruchtbaar was. [107] Het is een wat merkwaardige conclusie, als we de leeftijd van Hoogentoren in aanmerking nemen. Medici en juristen meenden dat mannen in het algemeen tot hun vijf-en-zestigste nog kinderen konden voortbrengen. [108] Maar het is mogelijk dat het gewone volk hier anders over dacht. Zegswijzen dat ‘een man soo langh hy een veder van syn mont kan blasen, noch een kint kan telen’ en rijmpjes als ‘Een jonge oey, een ouden ram / Dat viel wel binnen 'sjaers een lam’ zouden hierop kunnen wijzen. [109]

Verrast door het antwoord vraagt Isabella ‘of men wel kon maejen daer men niet en saeyde?’ En zij bekent dat Hoogentoren haar nooit ‘saet gegeven heeft’ en dat zij hem vaak had gebeden ‘met gevouwen handen en gebogen knien, dat hy my liever niet meer aen roeren sou, als so verre brengen en dan verlaeten’. Als de vrouw vraagt: ‘hoe verre?’, antwoordt Isabella: ‘tot de ontfanckenisse’ en zij vervolgt: ‘Nicht, 't is de meeste smerte of smaet die men een vrouw aen doen kan’. [110] Elders beklaagt Isabella zich opnieuw. Het was verkeerd wat haar man deed: ‘eerst de natuer opwecken en dan het saet wegsmijten’. [111]

Het is duidelijk: de oude dominee ging voor het zingen de kerk uit. Het gaat hier in feite om een van de meest waardevolle passages in Isabella's autobiografie. We weten voor de vroeg-moderne tijd nog steeds zeer weinig over praktijken als coïtus interruptus. Ariès meende zelfs in 1948 nog dat anticonceptie tot voor kort binnen onze christelijke cultuur ondenkbaar was. [112] Historische demografen trokken uit parochieregisters andere conclusies. Volgens hen werd anticonceptie wel degelijk toegepast binnen het vroeg-moderne gezin. [113] Gegevens ontleend aan andere bronnen zijn echter schaars. Terwijl J.-T. Noonan kon laten zien dat heel wat middeleeuwse theologen serieus ingingen op de verschillende methoden van geboortenbeperking, [114] werd in de zeventiende en achttiende eeuw door theologen meestal gezwegen over dit onderwerp. Een uitzondering vormt de jezuïet Thomas Sanchez die een handleiding schreef, ‘De sancto matrimonii sacramento’, bedoeld voor priesters bij het afnemen van de biecht. Sanchez ging uitvoerig in op de intiemste details, maar daarmee haalde hij zich de woede op de hals van protestanten als Voetius, Bayle en Jurieu en van talrijke Jansenisten. [115] Andere katholieken vonden zijn boek waarschijnlijk evenmin geslaagd. Zo vermijdt de Geneefse bisschop St. François de Sales (1567-1622), in zijn veelgelezen ‘Introduction à la vie devote’, ieder onvertogen woord bij de behandeling van de seksualiteit. Hij spreekt plotseling over tafelmanieren. Dat wat niet mag in bed legt hij liever uit aan de hand van regels die gelden bij het eten. [116]

In de Republiek verkozen de theologen eveneens een kiese behandeling van het probleem. Soms wordt gesproken over de zonde van Onan, maar het is niet duidelijk of hiermee slechts masturbatie of coïtus interruptus wordt bedoeld. [117]

Waarschijnlijk verbergen vermaningen tegen coïtus interruptus zich achter de algemene waarschuwing voor al te grote ‘dertelheydt’ in het huwelijksbed. Immers, ‘het houwelick is eerlick onder allen, ende het bedde onbevleckt’. Het was een misvatting, zoals Cats zijn lezers vermaande:

> ‘Dat vrouwen opten dagh wel eerbaer moeten wesen;
> Maer als de swarte nacht bedeckt de gansche kust,
> Dat dan het echte wijf magh sijgen in de lust,
> Magh, uyt een volle drift, met haer geselschap mallen,
> En met een lossen toon in minne-stuypen vallen,
> Magh springen uyt den bant, en plegen metter daet
> Al wat een lichtekoy bij wijlen onderstaet.’ [118]

Nu werd anticonceptie ongetwijfeld toegepast bij overspel en prostitutie. Een fraai voorbeeld van dit laatste vinden we in 1657, als een zekere Margaretha van Wullen, de bijzit van Nicolaas Heinsius en de dochter van een lutherse predikant, Heinsius tot een huwelijk wil dwingen. Deze verzet zich hiertegen en laat voor de notaris een aantal belastende verklaringen van getuigen opmaken. Het blijkt dat Margaretha met meer mannen sliep, onder anderen met de wijnkoper Vincent van Genegen. Een van de getuigen verklaart hoe zij gezien heeft (zij loerde blijkbaar door een spleet), dat ‘Margriet van Wullen met Sr. van Gheneghen vleeschelijke conversatie was pleghende ende dat hij, Van Gheneghen, sijn saet nogh voor haar Margriet op de vloer liet neder vallen (…).’ [119] Ook in het buitenland vinden we enige voorbeelden in de sfeer van overspel en prostitutie. [120]

Over anticonceptie binnen het huwelijk zijn echter nauwelijks directe gegevens bekend. Alleen al daarom is Isabella's ‘Vrede Tractaet’ zeer waardevol. Bovendien vertelt Isabella iets over de motieven van haar man. Waarschijnlijk heeft Hoogentoren coïtus interruptus toegepast om de erfenis van de kinderen uit zijn eerste huwelijk veilig te stellen. Althans, dat meent zijn neef, de man van de vrouw die om Isabella's ‘kleer-stocken’ vroeg. Hoogentoren zou zichzelf en Isabella om die reden ‘te kort’ hebben gedaan. Isabella zelf meent, dat haar man het niet daarom heeft gedaan, al weet zij ook niet waarom wel. [121] Hoogentoren heeft echter in 1667 met zijn eerste vrouw een testament laten opmaken. Daaruit blijkt dat beide kinderen ieder vijftig pond vlaams zouden erven. [122] Dat is niet zo heel veel. Mogelijk heeft Hoogentoren deze bescheiden erfenis niet verder willen versnipperen. Isabella, zo bleek bij zijn dood, zou zelf ook al weinig krijgen.

Interessant is verder dat Isabella ook haar mening geeft over dergelijke praktijken. Zij voelt duidelijk gewetensnood. Als zij al enige tijd weduwe is, verkondigt zij tegenover anderen die het niet zo nauw nemen dat voor haar ‘conversaetie sonder oogmerck van kinderen’ gelijkstaat aan homoseksualiteit: ‘het byslaepen of speelen om eygen te spreecken van mannen met mannen’. Immers, beide praktijken vormen een ‘bespotting der generatie’. [123]

Seksuele omgang zonder de intentie om kinderen voort te brengen vindt Isa-

bella bovendien erger dan masturbatie. Wat haar man deed was erg. Als hij het nog maar alleen had gedaan, vervolgt zij, ‘soo het noch maer van een kant geschiede, soo was de saecke inschickelijck, maer twee saeden die te gelijck geschoten worden moet seker een kindt zijn, want gelijck als de lubbe de melk doet (…) ronnen soo doet het mannen-saet het vrouwen-saet ronnen of klonteeren’. [124] Isabella gebruikt hier een beeld uit de kaasmakerij. Met de ‘lubbe’, een stukje uit de lebmaag van een kalf, deed men de melk stremmen.

Isabella's opmerking biedt een aardig kijkje in de gedachtenwereld van de zeventiende eeuw, met name in de medische kennis van die dagen. Zo bestonden er ruwweg twee theorieën over de voortplanting. Aristoteles meende dat vrouwen slechts bijdroegen aan de conceptie met hun menstruatiebloed. Als het sperma de baarmoeder binnenkwam, ontstond een gistingsproces en uit dat proces kwam na zo'n veertig dagen het embryo voort. Vanaf de zestiende eeuw verwierf echter een andere theorie, die van Galenus, de meeste erkenning. Volgens Galenus kwamen vrouwen evenals mannen tot een zaadlozing bij het orgasme en uit de vermenging van deze twee zaden ontstond dan het embryo. Tussen beide theorieën bestond dus een groot verschil. Aristoteles kent vrouwen geen actieve rol toe bij de conceptie. Een vrouwelijk orgasme is niet noodzakelijk voor de voortplanting. Maar voor Galenus is iedere geslachtsdaad zonder vrouwelijk orgasme, zonder dat een vrouwelijk zaad wordt ‘geschoten’, om met Isabella te spreken, onvolledig. Overigens liepen bij de meeste theologen en medici de theorieën dooreen.

We zien hier dat Galenus' mening niet alleen leefde in academische kringen maar ook bij een eenvoudiger vrouw als Isabella. Ook zij spreekt over ‘vrouwen-saet’. Een andere overtuiging van Isabella herinnert meer in de verte aan Galenus. Zij meent dat, als het vrouwelijk zaad geen vrucht schiet, dit zal verrotten en ‘verrot zijnde ongedierte baart dat de baarmoeder verslint.’ [125]

Tot slot mag ook een laatste ervaring die Isabella beschrijft, een poging van de oude Hoogentoren tot fellatio, niet onvermeld blijven. Het was, zoals Isabella duidelijk laat blijken, een buitengewoon pijnlijke ervaring voor haar. Nadat man en vrouw blijkbaar een kleine ruzie hebben gehad in bed, sluiten zij vrede. Hoogentoren bekent: ‘“t'is my leet dat ik dat gezegt hebbe”. Zy segt: “Maets dan” en kust hem. Kust hy haer oock, zy segt: “Dat is soet als een man en vrou soo wel accordeeren”’. Maar dat zou haar tegenvallen. Onder het mom dat hij haar ‘preuven’ van zijn liefde wil tonen, probeert hij haar tot de ‘dertelheydt’ te brengen die de zeventiende-eeuwse moralisten juist zo veroordelen. Eerst wil hij tegen haar zin haar neus en ‘andere dreck'losen’ likken. Verzet zij zich tevergeefs, bemerkt zij ‘dat zy niet en wint, maer dat hy haer dan onfatsoenlijck aen grijpt en eens soo veel aengaet, soo hout zy sich stil en sluijt haer oogen toe om 't niet te sien en roept haar Vaeder tot verlossing aen. Als zy denckt van walgen te sterven, segt hy: “Nu moet ick sien of gy my oock soo lief hebt”, soo doet zy haer oogen open om te sien wat hy beginnen wilt. Siet zy zijn mannelijckheijt voor haer mont, zij zwijgt stil en poogt hem af te kee-

ren met haer handen. Steeckt hij die naer haer mont, so hout zij dien gesloten. Poogt hij dien open te breecken en die daer in te steecken, zij poogt het te beletten door handen en tanden en op en neder te kruijpen, als zij aen de sijde belet is, en roept met der herten haeren Hemel-vaeder aen en als zij niet meer en kan, soo segt zij met den geest: Vader, niet mijne maer uwen wille die geschiede (…).' [126]

Omdat ook deze passage in de derde persoon is geschreven, zou men zich kunnen afvragen of Isabella hier wel een eigen ervaring heeft genoteerd. Daaraan kan echter weinig twijfel bestaan. In het 'besluit' van het tweede deel schrijft Isabella weer in de eerste persoon en daar verbindt zij deze poging tot fellatio met het fabeltje dat zij in haar jeugd had gehoord, van de man met de lange mantel en de ballen. Had zij toen geen geloof gehecht aan dit verhaal, 'niet denckende op de ballen die de natuer geeft', nu was zij 'wel verwondert als ick alle die dingen waerheyt bevont'. [127]

Heeft Isabella bij dit alles misschien een sterke doodangst ervaren, juist omdat zij zich plotseling het fabeltje uit haar kinderjaren herinnerde? Elders waarschuwt zij vrouwen dat zij op deze wijze, als zij geen lucht meer kunnen krijgen, door slechte mannen vermoord kunnen worden. Dit maakt een overdreven, bijna paranoïde indruk, maar misschien - Freudianen zouden hier iets 'moois' van maken - heeft het plotselinge opduiken van het fabeltje uit haar onderbewustzijn deze angsten bij haar opgeroepen.

Hoogentoren wist ongetwijfeld zeer goed dat zijn gedrag uitdrukkelijk verboden werd in het zevende gebod. Hij lijkt ook op zijn sterfbed hierover wroeging te hebben gevoeld. Hij wordt zwaar ziek, mogelijk heeft hij longontsteking opgelopen: 'daer zijn als serpenten of jongen slangen in mijn keel, hoort se pijpen'. [128] Ontroerend is hoe hij, bang voor de 'stricken des doodts', steun zoekt bij Isabella. Zij schrijft: 'hy quam by my als eenen gebolden of voor 't hooft geslaegen osse om getroost of genesen of ontslaegen te worden van die stricken met sulcke een teerderheyt of verslaegentheyt dat het my jammerde tot aen mijn siel (…), soo leyde hy zijn hooft in mijn schoot en riep dickwils "ontfermt u mijnder" of "hebt gy geen compassie met eenen armen gevangen". Ik zeyde wel "Liefjen, ick en kan u immers niet helpen, hoe roepje soo, kan ick iets doen tot u verlossing, secht het my, ick beloove ick sal 't doen". Maer te vergeefs, dat kermde tot dat het uytsinnig was (…).' Tegelijk echter, tot schrik van Isabella, klaagde Hoogentoren tegen de schoolmeester dat hij haar liever nooit had ontmoet. Als de man verbaasd vraagt waarom, antwoordt hij: 'sulcke jonge vrouwen en oude mans van mijn quaeliteyt en deugt zijn leven niet'. Vraagt de schoolmeester wat hij precies bedoelt, dan antwoordt Hoogentoren 'naer hem aengesien te hebben: "dat kont gy wel denken"'. [129] Ook Isabella lijkt in gewetensnood, al is bij haar de reden minder duidelijk. Zo krijgt zij na de dood van haar man belangstelling voor de doopsgezinden, die bekend stonden om hun vrome levenswandel in de Republiek. Zij wil nagaan 'of ick mijn gemoet daer niet geruster en sou vinden, dat my menigmaal

soo ontstelt hadde in mijn mans leven dat icker qualijck van wiert'. [130] Uiteindelijk zocht zij contact met de labadisten in het Friese Wieuwerd. Deze labadisten vormden een piëtistische sekte die zich in het begin van de jaren zeventig rond de Waalse predikant Jean de Labadie had gevestigd. Daarvoor had De Labadie al enige jaren in Middelburg gepreekt en daar grote aanhang verworven. [131] Van deze mensen zal Isabella over de sekte hebben gehoord. Haar belangstelling was groot. Niet alleen maakte zij een vergeefse reis naar Friesland om zich bij hen aan te sluiten, de gemeenschap in Wieuwerd was al opgebroken. Ook verkondigt zij in haar 'Vrede Tractaet' opinies die aan de labadisten werden toegeschreven. Zij pleit voor gemeenschap van goederen en voor een zekere mate van polygamie. [132] Zij heeft weinig plezier gehad van deze ideeën. Toen zij nog in Goes woonde, kreeg zij regelmatig vrijers op haar dak die van haar vrijzinnige denkbeelden hadden gehoord. Later, als zij verbannen is, zou haar door oude bekenden hulp geweigerd worden. Zij hadden vernomen dat zij over 'polagemie' had geschreven en wilden daarom niets meer met haar te maken hebben. Immers, 'ick was slegt en moest slegt blijven, soo raeckte ik van quaet tot erger'. [133] Uiteindelijk, zoals we zagen, zou Isabella in het Amsterdamse spinhuis en later zelfs in het dolhuis worden opgesloten.

7 Besluit

Op het titelblad van haar 'Vrede Tractaet' liet Isabella vermelden: 'Die daer yets tegen heeft, mag 't er tegen in brengen: zy blijft bereyt om alle eerelijcke lieden contentement te doen'. Evenals de drukker, die zijn naam maar wijselijk wegliet en slechts vermeldde 'gedrukt voor de autheure', verwachtte zij moeilijkheden rond haar boek.

Er zullen nu nog maar weinig mensen zijn die het 'Vrede Tractaet' aanstootgevend zullen vinden. Toch is het jammer dat we de schrijfster niet meer kunnen raadplegen. Wij zouden nog heel wat vragen kunnen stellen.

Zo weten we over haarzelf nog steeds zeer weinig. Hopelijk komen we nog eens te weten wanneer zij nu precies is geboren en wat er met haar, nadat zij in 1712 uit het dolhuis werd ontslagen, is gebeurd.

Wat heeft zij bovendien bedoeld met de titel van haar boek: 'Vrede Tractaet, gegeven van den hemel door vrouwenzaet'? Het is mogelijk dat zij met 'vrouwenzaet' slechts zichzelf als vrouw heeft willen aanduiden. Als bij de verwekking het vrouwelijk zaad het mannelijk zaad overheerst, zo schrijft Isabella in haar boek, dan zal een meisje worden geboren. [134] 'Vrouwenzaet' zou dus een synoniem voor 'vrouw' kunnen zijn. In de bijbel wordt echter Christus aangeduid met 'vrouwenzaad'. Had Isabella ook deze laatste betekenis op het oog? Over haar motieven bij het schrijven kan gelukkig iets meer worden gezegd. Door de Engelse historicus Alan Macfarlane worden drie motieven onderscheiden die mensen ertoe zouden brengen een dagboek of een dergelijk docu-

ment te beginnen. Soms wil men slechts een boekhouding bijhouden, een lijst van inkomsten en uitgaven. In andere gevallen kan het geschrift als geheugensteun dienen. Men wil politieke gebeurtenissen of, zoals de zeventiende-eeuwse predikant Ralph Josselin, juist gebeurtenissen binnen de eigen familiekring noteren. Een derde motief is de behoefte aan zelfonderzoek, de behoefte het eigen innerlijk te onderzoeken en mogelijke overtredingen van Gods geboden te onderkennen. [135] In Engeland werden autobiografieën van dit laatste type dikwijls door puriteinen, vooral door Quakers, geschreven. [136]

De autobiografie van Isabella de Moerloose toont nog een ander motief. Weliswaar schreef zij het 'Vrede Tractaet', zoals zij aan een predikant vertelde, 'om my selven te purifieeren van alle dwaelingen die ick hebbe'. [137] Dat komt overeen met Macfarlane's derde motief. Maar elders bekent zij aan haar manuscript begonnen te zijn 'om elck een den mont te stoppen door tegen reden'. [138] Deze zelfrechtvaardiging, een verdediging van al haar doen en laten, lijkt het belangrijkste motief. Zij verdedigt zich niet alleen tegen het geroddel in Heinkenszand en Goes. Ook stelt zij zich teweer tegen de katholieke geestelijkheid in Gent en tegen de predikanten in Zuid-Beveland. Zij heeft, met haar bescheiden ontwikkeling, een zeer zelfstandige weg gevolgd, zelfs zó zelfstandig dat Jacob Campo Weyerman haar in 1721 in het gezelschap plaatst van vrijdenkers als Adriaan Koerbagh, Lucilio Vanini, baron de LaHontan en John Toland. [139]

In dit artikel heb ik mij beperkt tot die passages in Isabella's autobiografie die mij van belang leken voor de bestudering van het vroegere gezin en van de vroegere volkscultuur. Daarmee is slechts een eerste, uiteraard wat eenzijdige indruk van het 'Vrede Tractaet' gegeven. Isabella's merkwaardige geschrift verdient zonder meer ruimere aandacht. Uit de Nederlandse maar ook de Vlaamse geschiedenis zijn ons al weinig dagboeken of autobiografieën bekend. [140] Bovendien vernemen wij nu eens de visie van een vrouw.

Eindnoten:

* Met dank aan Karel Davids, Rudolf Dekker, Ton Dekker, Willem Frijhoff, Florence Koorn en Henk van Nierop.

1 L. Stone, 'Family History in the 1980s. Past Achievements and Future Trends', in: *Journal of Interdisciplinary History*, 12 (1981), 1, 51-87.

2 Voor een waardevolle bibliografie, zie: G.L. Soliday (ed.), '*History of Family and Kinship. A Select International Bibliography*' (New York, 1980).

3 P. Burke, *'Popular Culture in Early Modern Europe'* (New York enz., 1978), hfdst. 8. Vgl. R. Muchembled, *'Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (VXe-XVIIIe siècles)'* (Parijs, 1978), hfdst. 4 e.v. Deze campagne tegen de volkscultuur zou zeer goed geïnterpreteerd kunnen worden als fase in een burgerlijk civilisatieproces. Zie: N. Elias, *'Ueber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen'* (Frankfurt am Main, 1977; 1e dr. 1939), m.n. dl. II, 402n.

4 Zie het voorwoord in: L. Stone, '*The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*' (Pelican ed. Harmondsworth, 1979; 1e dr. 1977).

5 Stone, 'Family History in the 1980s', o.c., 56.

6 De volledige titel luidt: '*Vrede Tractaet, Gegeven van den Hemel door Vrouwen Zaet. Beschreven door Isabella, de Moederloose Weduwe van Domini Laurentius Hoogentoren. In zijn leven Predikant in Zuit-Beverland*'. Tot Amsterdam, gedrukt voor den autheure, in 't jaer 1695. 8°. Ik heb slechts twee exemplaren van het boek kunnen ontdekken, een op de Amsterdamse en een op de Utrechtse Universiteitsbibliotheek.

7 Bij Isabella's verbanning in 1694 door het gerecht van Goes wordt haar herkomst vermeld. Zie: GA Goes, RA 1574, fol. 152v. In oktober 1699 wordt Isabella in het Amsterdamse spinhuis gezet. Zij is dan 38 jaar. Ook hier wordt vermeld, dat zij afkomstig is uit Gent. Zie: GA Amsterdam, PA 347, No. 39, fol. 136.

8 'Vrede Tractaet'. o.c., I, p. 19. 'Vrede Tractaet' hierna afgekort als VT. Ook de mogelijkheid dat 'Moerloose' of 'Moederloose' een pseudoniem is, mag niet worden uitgesloten. Misschien werd zij daarom niet teruggevonden in de Gentse parochieregisters, al komt de naam vaker voor in Zeeland en Vlaanderen.

9 VT I, 16, 17, 20 e.v., 47-8, 99.

10 idem, p. 102.

11 Hoogentoren stierf op 2 februari 1692. Zie: A.J. Witte, 'Aantekeningen betreffende de familie Hoogentoorn', in: *'Van Zeeuwse Stam. Contactblad van de Nederlandse Genealogische Vereniging Afdeling Zeeland'*, 3de serie nr. 29 (juni 1980), 21. Met dank aan de heer Witte, die mij zijn genealogische gegevens betreffende de familie Hoogentoren welwillend ter beschikking stelde.

12 RA Middelburg, res. classis Zuid-Beveland, 4 nov. 1692.

13 Zie n. 7.

14 VT III, 338 e.v. 345-6, 373, 380. De drukker in Nijmegen was Abraham van Wesel. Deze is volgens Gruys en De Wolf tussen 1685 en 1699 in Nijmegen werkzaam geweest. Uit een bij hem uitgegeven geschrift kon bovendien worden vastgesteld, dat hij 'quartier en stadts drucker' is geweest. Laurens Gunter was tussen 1690 en 1696 werkzaam in Amsterdam. Zie over beide drukkers: J.A. Gruys en C. de Wolf, '*Thesaurus Nederlandse boekdrukkers tot 1700, met plaatsen en jaren van werkzaamheid*' (Nieuwkoop, 1980). Na vergelijking van het 'Vrede Tractaet' met een bij Gunter uitgegeven geschrift - Quintyn Weytsen, '*Tractaet van avaryen*…' (Amsterdam, 1695) - kon op grond van identieke beschadigingen worden vastgesteld dat in beide boeken dezelfde initiaal A is gebruikt. Beide geschriften waren dus uit dezelfde drukkerij afkomstig.

15 Zie voor de kerkeraadsnotulen: GA Amsterdam, PA 376, No. 17, fols. 152-5. Voor het spinhuis: idem, PA 347, No. 39, fol. 136. Voor het dolhuis: idem, PA 342, No. 951, fol. 234. Isabella werd overigens in het spinhuis gezet 'om te sitten apart int heijmelick', zoals het register van het spinhuis vermeldt. Zij zal dus in die ruimte hebben gezeten (de 'secrete plaats') waar vooral de zwarte schapen uit de gegoede families werden opgesloten. Deze mochten geen bezoek ontvangen. Wellicht heeft deze beperking Isabella in het dolhuis gebracht.

16 Voor kritiek op deze al te simpele onderscheiding, zie bijv.: F.A. Isambert, 'Religion populaire, sociologie, histoire et folklore', in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 43 (1977), No. 2, 161-84 en 46 (1978), No. 1, 111-33; J.-C. Schmitt, 'Les traditions folkloriques dans la culture médiévale', in: idem, 52 (1981), No. 1, 5-20.

17 Predikanten in de 17de-eeuwse Republiek, ook dorpspredikanten, behoorden volgens Groenhuis tot de sub-elite. Zie G. Groenhuis, '*De predikanten. De sociale positie van de Gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor ± 1700*' (Groningen, 1977), pp. 133 e.v., m.n. 161-2.

18 Zie over Browne: M. Dodsworth, 'The Delights of Curiosity', in: '*The Times Literary Supplement*', 3 dec. 1982, pp. 1331-2 (recensie van een heruitgave van Browne's 'Pseudodoxia Epidemica'); over Thiers, zie: Burke, o.c., 283.

19 E.H. Carr, '*What is History*?' (New York, 1963), 16.

20 VT III, 30 e.v. Helaas kon aan die passages hier geen aandacht worden besteed. Vgl. over de regeringswisseling: R.A.S. Piccardt, '*Bijzonderheden uit de geschiedenis der stad Goes*' (Schiedam, 1979; 1e dr. 1864), 85-95; M. van der Bijl, '*Idee en interest. Voorgeschiedenis, verloop en achtergronden van de politieke twisten in Zeeland en vooral in Middelburg tussen 1702 en 1715*' (Groningen, 1981), 43-4.

21 RA Middelburg, res. classis Zuid-Beveland, 23 sept. 1692.

22 Idem, 4 nov. 1692.

23 VT III, 13.

24 VT I, 10.

25 Th. Browne, '*Pseudo-doxia epidemica, dat is: beschrijvinge van verscheyde algemene dwalingen des volks*' (Amsterdam, 1668; 1e Eng. dr. 1646), 502.
26 '*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*' (hrsg. E. Hoffmann-Krayer), Bd. III, 891.
27 K.V. Thomas, '*Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular beliefs in Sixteenth-and Seventeenth-Century England*' (Harmondsworth, 1978; 1e dr. 1971), 222.
28 C. Ginzburg, '*Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul XVI-XVIIe siècles*' (Lagrasse, 1980; 1e Ital. dr. 1966), 24.
29 '*Veelderhande Geneuchlijke Dichten. Tafelspelen ende refereynen opnieuw uitgegeven vanwege de Maatschappij der Nederlandsche Letterkunde te Leiden*' (Leiden, 1899). 213; J.A. Worp (red.), '*De gedichten van Constantijn Huygens*' (Groningen, 1895), V, 82.
30 'Handwörterbuch', o.c., III, 892.
31 VT I, 10-11.
32 Volgens sommige gezinshistorici zou moederliefde voor 1800 hebben ontbroken. Zie: E. Shorter, '*The Making of the Modern Family*' (New York, 1977; 1e dr. 1975), 169; Elisabeth Badinter, '*L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe-XXe siècle)*' (Parijs, 1980), passim. Voor een veel juister oordeel, zie: Y. Knibiehler en C. Fouquet, '*L'histoire des mères du Moyen Age à nos jours*' (Parijs, 1980).
33 VT I, 11.
34 Idem.
35 Idem, 12.
36 Idem, 44-5.
37 Cecit. bij: G.A. Wumkes, '*Volksgeloof*' (Baarn, 1909), 6.
38 J.-B. Thiers, '*Traité des superstitions, selon l'Ecriture Sainte, les decrets des conciles, et les sentimens des Saints Pères, et des theologiens*' (Parijs, 1697; 1e dr. 1679), I, 451-5.
39 M. ab Eynatten, '*Manuale exorcismorum, continens instructiones et exorcismos*' (Antwerpen, 1619). Dit werk werd tot 1706 driemaal herdrukt.
40 M. Cloet, 'Antoon Triest, prototype van een contrareformatorische bisschop, op bezoek in zijn Gentse diocees (1622-1657)', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 91 (1976), 402.
41 VT I, 46-7.
42 Idem.
43 VT II, 222. Dl. II van het 'Vrede Tractaet' is doorgenummerd.
44 Idem.
45 J.J. Voskuil, 'Kinderschrik', in: P.J. Meertens en M. de Meyer (red.), '*Volkskunde-atlas voor Nederland en Vlaams-België*' (Antwerpen, 1965), 91 e.v.; vgl. 'Handwörterbuch', o.c., IV, 1366-74.
46 E. Poffé, '*Antwerpen in de XVIIIe eeuw, voor den inval der Franschen*' (Gent, 1895), 17.
47 Voskuil, o.c., 100.
48 J. ten Brink (red.), '*De werken van G.A. Bredero*' (Amsterdam, 1890), II, 156-7.
49 P.C. Hooft, '*Brieven. Nieuwe, vermeerderde, en naar de oorspronkelijke text herzien*' (Leiden, 1857), III, 438; G. Ogier, '*De seven hooft-sonden, speels-ghewys, vermakelyck ende leersaem voor-ghestelt*' (Amsterdam, 1682), 336.
50 J. Cats, 'Houwelick, dat is het gansche beleyt des echten-staets', in: idem, '*Al de werken*' (Schiedam, z.j.), 233 ('Moeder').
51 J. Cats, 'Tachtigh-jarige bedenckingen, waer in aengewesen wort, hoe alle passien, driften, ja gebreken der menschen soo bestiert konnen worden, dat de selve aen ziel en lichaem gesontheyt konnen geven en oock bewaren', in: Cats, 'Al de werken', o.c., 698 ('Van de vreese').
52 Cats, 'Houwelick', o.c., 233. Een populair werkje met allerhande klachten over dienstboden was: (Simon de Vries), '*Seven duyvelen, regeerende en vervoerende de hedendaegsche dienstmaegden*' (Amsterdam, 1682).
53 J. Locke, '*Verhandeling over de opvoeding der kinderen, behelzende verscheydene nutte aenmerckingen*' (Rotterdam, 1697; 1e Eng. dr. 1693), 231-3.
54 F. de Salignac de la Mothe Fénelon, *L'Éducation des filles*' (Amsterdam, 1697; 1e Fr. dr. 1687), 13-4.
55 Lud. Lavater, '*Van de spooken, nagt-geesten en andere diergelijke verschijningen*' (Gorinchem, 1681; 1e dr. 1571), 49-50.
56 R. Scot, '*Ontdecking van tovery*' (Beverwijk, 1638; 1e Eng. dr. 1584), VI, 183-4; B. Bekker, '*De betoverde weereld, zynde een grondig ondersoek van 't gemeen gevoelen aangaande de*

geesten' (Amsterdam, 1691), I, 130. Isabella refereert aan Bekker. Zie VT III, 169, 219. Het is niet duidelijk of zij hem ook gelezen heeft.

57 P. Vinck, 'Voorwoord', in: Lavater, o.c. (pag. ontbreekt).

58 Poffé, o.c., 17.

59 J. Delumeau, '*La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles)*' (Parijs, 1978), 226-7. Delumeau vermeldt nog meer van dergelijke gebeurtenissen. Zie ook: Commandant Herlaut, 'Les enlèvements d'enfants à Paris en 1720 et en 1750' in: *Revue Historique* 139 (1922), 43-61, 202-223; J. Kaplow, '*Les noms des rois. Les pauvres de Paris à la veille de la Révolution*' (Parijs, 1974), 55. De voornaamste bron is: E.-J.-F. Barbier, '*Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de Louis XV. Textes choisis par Ph. Bernard*' (Parijs, 1963).

60 J. Heroard, '*Journal sur l'enfance et la jeunesse de Louis XIII*' (Parijs, 1868), 108, 113.

61 Ph. Ariès, '*Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*' (New York, 1962; 1e Fr. dr. 1960); D. Hunt, '*Parents and Children in History. The Psychology of Family Life in Early Modern France*' (New York enz., 1972; 1e dr. 1970), 156.

62 L. deMause, 'The Evolution of Childhood', in: idem (ed.), *'The History of Childhood'* (Londen, 1976; 1e dr. 1974), 12, 14; zie in dezelfde bundel: E.V. Marvick, 'Nature Versus Nurture: Patterns and Trends in Seventeenth-Century French Child-Rearing', in: deMause, o.c., 277.

63 Ch. Dickens, 'Nurses' Stories', in: idem, '*The Uncommercial Traveler*' (Londen, z.j.), 73; Ch. Dickens, '*Great Expectations*' (Harmondsworth, 1965; 1e dr. 1861), 35 e.v.

64 Delumeau, o.c., 227.

65 VT I, 12.

66 Zie bijv.: K. Wrightson, '*English Society, 1580-1680*' (Londen enz., 1982), 116.

67 Zie bijv. Erik H. Erikson, '*Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*' (Londen, 1972; 1e dr. 1958) en Hunt, o.c. Voor een kritiek op Erikson, zie: R.M. Dekker en H.W. Roodenburg, 'Een bijzondere jongen. Eriksons Lutherstudie opnieuw bezien', in: *De Gids*, 144 (1981), 4, 220-237.

68 Maar zie: L. Stone, 'Children and the Family', in: idem, '*The Past and the Present*' (Boston enz., 1981), 220. Volgens Stone zou het geslagen worden, samen met andere factoren, tot 'psychic numbing' hebben geleid.

69 J. Kagan, 'The Child in the Family', in: idem, '*The Growth of the Child. Reflections on Human Development*' (Londen, 1979), 218 e.v.; vgl. M. Poster, '*Critical Theory of the Family*' (New York, 1978), 152-3.

70 VT I, 34, 40.

71 VT II, 160-1.

72 Idem, 205-6.

73 Idem, 206.

74 '*Nederland in vroeger tijd. 18e-eeuwse beschrijving van steden en dorpen in Nederland*' (Zaltbommel, 1966), dl. XVIII ('Zeeland'), 302.

75 Zie noot 11.

76 VT III, 84.

77 VT III, 389.

78 VT I, 121.

79 D. Haks, '*Huwelijk en gezin in Holland in de 17de en 18de eeuw. Processtukken en moralisten over aspecten van het laat 17de- en 18de-eeuwse gezinsleven*' (Assen, 1982), 68.

80 VT I, 102.

81 VT II, 168.

82 VT I, 107.

83 RA Middelburg, Genealogische afschriften DTB, No. 29 ('Heinkenszand'), 16.

84 VT I, 103-4.

85 Groenhuis, o.c., 161-2.

86 VT III, 310.

87 Idem, 305.

88 Idem, 83.

89 L. Stone, '*The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*' (Londen, 1977), 329-30.

90 Zie bijv.: VT III, 18-9, 108-9.

91 Idem, 72-3.

92 Idem, 74.

93 Idem, 43.

94 Cats, ‘Houwelijck’, o.c., 245. Vgl.: idem, ‘'s Weerelts begin, midden, eynde, besloten in den trou-ringh, met den proef-steen van denselven’, in: idem. ‘Al de werken’, o.c., 453.

> ‘Als jongh met jongh te samen paert,
> God is'er by, na rechten aert;
> En als een out man, door de trouw,
> Verkrijght een maeght of jonge vrouw,
> Al gaet het stuck men weet niet hoe,
> Noch sent er God sijn zegen toe;
> Maer als een out en grilligh wijf
> Gaet slapen by een jeughdigh lijf,
> Soo gaet dit vast, gelooft'et vry,
> Daer is noch God noch zegen by.’

95 VT III, 44.
96 VT II, 239-40.
97 VT III, 78.
98 VT II, 169.
99 VT III, 70-1.
100 Cats, ‘Houwelijck’, o.c., 224; J. van Houten, ‘*Biecht-boecxken der Christenen, dat is een register vande sonden tegen de Wet Gods*’ (Utrecht, 1654), 120.
101 J. van Beverwyck, ‘Schat der gesontheyt’ (Dordrecht, 1636), II, 27.
102 Deze angst wordt althans vermeld door een bestrijder van het joodse geloof. Zie: J. Buxdorfius, ‘*Schoole der Jooden. begrijpende het geheele Joodse geloof en geloofs-oeffening*’ (Amsteldam, 1650), 515. Over houdingen ten aanzien van menstruatie in het toenmalige Engeland, zie: P. Crawford, ‘Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England’, in: *Past and Present*, 91 (mei 1981), 47-74.
103 VT III, 357.
104 Zie: ‘*Encyclopaedica Judaica*’, vol. 12 (Jeruzalem, 1971), 1142 (‘Niddah’); vgl. S.Ph. de Vries, ‘*Joodsche riten en symbolen*’ (Zutphen, 1932), 125.
105 VT III, 357.
106 Idem, 70.
107 Idem, 15.
108 (Nic. Venette), ‘*Venus minsieke gasthuys, waer in beschreven worden de bedryven der liefde in den staet des houwelijks*’ (Amsterdam, 1695), 156-7.
109 Deze rijmpjes worden met afkeuring geciteerd door Van Beverwyck. Zie diens ‘Schat der gesontheyt’, o.c., II, 18.
110 VT III, 15-6.
111 Idem, 185.
112 Ph. Ariès, ‘*Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*’ (Parijs, 1948).
113 L. Henry, ‘*Anciennes familles genevoises*’ (Parijs, 1956); E.A. Wrigley, ‘Family Limitation in Pre-Industrial England’, in: *Economic History Review*, 19 (1966), 82-110.
114 J.-T. Noonan, ‘*Contraception. A History of the Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*’ (Cambridge Mass., 1966).
115 Th. Sanchez, ‘*De sancto matrimonii sacramento*’ (Antwerpen, 1607); J.-L. Flandrin, ‘Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident Chrétien’, in: idem, ‘*Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements*’ (Parijs, 1981), 124.
116 F. de Sales, ‘*Onder-wys of aenleyding tot een godtvruchtigh leven*’ (Antwerpen, 1671; 1e Fr. dr. 1609), III, 551 e.v.
117 Petrus de Witte, in zijn zeer populaire ‘*Catechizatie over den Heidelbergschen Catechismus der Gereformeerde Christelijcke religie*’ rekent deze zonde ‘enighzins’ tot de stomme zonden (sodomie, bestialiteit etc.). Als hij dus masturbatie bedoelt, dan zou dit een zeer zware veroordeling zijn voor de 17e-eeuw; Ad. Westermannus, in zijn ‘*Christelijcke zee-vaert ende wandel-wech*’ noemt de zonde van Onan ‘de stinckende ende eysschelijcke sonde (…) die by den jonghman onbeschaemtlijck met verquistinghe hares zaets geschiet’ (222). Ook dit, vooral voor matrozen geschreven, boek was populair.
118 Cats, ‘Houwelijck’, o.c., 223.
119 G.A. Amsterdam, Not. Arch. 2573 (not. C. de Ghrijp), fol. 112. Zie ook: fols. 121-2. Met dank aan drs. S.A.C. Dudok van Heel, die mij op deze verklaringen wees. Zie over Heinsius, de

dochters van Wullen en Govert Flinck: S.A.C. Dudok van Heel, 'Het "Schilderhuys" van Govert Flinck en de kunsthandel van Uylenburgh aan de Lauriergracht te Amsterdam', in: *Jaarboek Amstelodamum* 74 (1982), m.n. 73.

120 Bekend is Brantômes '*La vie des dames galantes*'; uit de 16e eeuw stamt eveneens de '*Zimmerische Chronik*', waarin van een man plotseling in het Latijn wordt geschreven: 'nam voluit iniri et non parere' (K.A. Barack (hrsg.), '*Zimmerische Chronik*' (Freiburg i. Brsg., 1881), II, 425). Zie voor het 17e-eeuwse Engeland: G.R. Quaife, '*Wanton Wenches and Wayward Wives, Peasants and Illicit Sex in Early Seventeenth Century England*' (Londen, 1979), 171-2. Voor Frankrijk, zie: J.-M. Gouesse, '*En basse Normandie, aux XVIIe et XVIIIe siècle. Le refus de l'enfant au Tribunal de la Pénitance*', in: *Annales de Démographie Historique* (1973), 231.

121 VT III, 17.

122 G.A. Goes, Not. Arch. 2073 (not. S. Hoogkamer), fol. 151.

123 VT III, 44, 180. Om dezelfde reden noemt zij Salomo een 'vuylkanis' (VT III, 104-5).

124 Idem, 185.

125 J.-L. Flandrin, 'Homme et femme dans le lit conjugal', in: idem, 'Le sexe et l'Occident', o.c., 131 e.v. Zie ook Venette, 'Gasthuys', o.c., 342 e.v. Ook Galenus meende, dat het niet vrucht schieten van vrouwelijk zaad tot ziektes, met name hysterie, kon leiden. Zie: Ch. Daremberg, '*Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*' (Parijs, 1854-6; 2 dln.), II, 686, 689.

126 VT II, 170-1.

127 Idem, 222.

128 VT III, 107.

129 Idem, 108.

130 Idem, 4.

131 H. Heppe, '*Geschichte des Pietismus und der Mystik in der Reformirten Kirche, namentlich der Niederlande*' (Leiden, 1879), 291 e.v.

132 Zie bijv.: VT I, 11, VT III, 179, 220.

133 VT III, 328, 330.

134 Zie bijv. VT III, 68.

135 A. Macfarlane, '*The Family Life of Ralph Josselin, A Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*' (Cambridge, 1970), 5-6.

136 Stone, 'Family', o.c., 227.

137 VT III, 9. Elders (VT III, 69) schrijft zij 'tot mijn selfs leering of kennis mijns selfs'.

138 Idem, 8.

139 J. Campo Weyerman, 'De Rotterdamse Hermes, ing. door A. Nieuweboer', Amsterdam 1980, 178. Weyerman spreekt over het 'hersselooze boek van Juffrou Hoogentoorn'. Met dank aan Peter Altena.

140 Zie echter: G. Kalff, '*Het Dietsche dagboek*' (Groningen en Batavia, 1935); op het ogenblik wordt door de historicus R.M. Dekker en anderen een inventariserend onderzoek verricht naar egodocumenten in de Republiek. Zie: R.M. Dekker et al., 'Verstopte bronnen: egodocumenten van Noord-Nederlanders uit de 16de tot 18de eeuw', in *Nederlands Archievenblad*, 86 (1982), 2/3, 226-34.